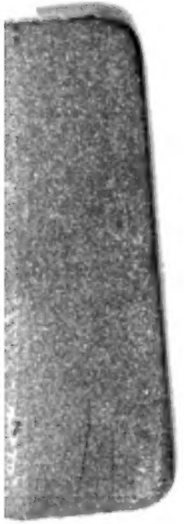
image
not
available



Zeitschrift
für
Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein=Universität.

Neunter Band, erstes Heft.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1842.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

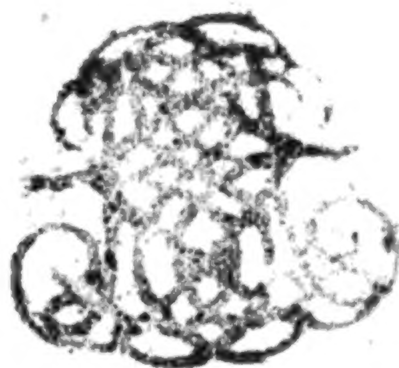
im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.



Neue Folge.

Fünfter Band, erstes Heft.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1842.

Zur spekulativen Theologie.

Vom

Herausgeber.

Vierter Artikel.

(Fortsetzung und Schluß.)

4.

Hier sind wir nun bekanntlich dadurch principiell über die Hegelsche Grundauffassung des Absoluten hinausgelangt, daß wir dasselbe nicht bloß, wie in jenem Systeme geschieht, als selbst den absoluten, der Welt immanenten Zweck derselben, sondern als absolut in ihr zwecksetzendes Princip begreifen mußten: denn allein dieser Begriff, nicht jener, genügt vollständig der Universalweltthatsache*). Zugleich ergab sich daraus eine andere dialektische Reihenfolge für die Beweise vom Dasein Gottes, als wie sie Hegel ausführt: der Begriff des zwecksetzenden Absoluten bildet den Inhalt und das eigentliche Ziel des teleologischen Beweises, welcher dadurch den ontologischen, den Beweis von der Realität der Idee des Absoluten überhaupt, und den kosmologischen, den Beweis des Begründetseins alles Endlichen in Gott (der contingentia mundi) erst ergänzt und vollendet, indem er, jenen

*) Man vergleiche in Hegels „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Rel. Phil. II. S. 469. ff. erste Ausg.) die Ausführung des teleologischen Beweises — anderswo ist es ihm die Wahrheit des ontologischen (Gesch. der Phil. III. S. 168. 69.), — und des Verfassers „Ontologie" S. 464. 65.

allgemeinen Beweisen des Daß gegenüber, nachweist, was das Absolute sein müsse (was nämlich im Begriffe jener zwecksetzenden Macht weiter enthalten sei), um in Wahrheit solcher Welt Urheber sein zu können („Zweiter Artikel" a. a. O.). — Der syllogistischen Form endlich gegenüber, welche Hegel (Rel. Phil. a. a. O. S. 470.) seiner Auffassung des teleologischen Beweises gegeben hat: „weil endliche Geister sind, so ist der absolute Geist", läßt sich die unsere, dort ausgeführte, etwa in folgenden Syllogismus zusammenfassen:

Eine gegenseitige Beziehung (ein System) von Zwecken und Mitteln vermag nicht zu existiren, ohne ein diese Zweckbeziehung denkendes und realisirendes Bewußtsein.

Nun ist aber eine solche Zweckbeziehung im Universum, der wirklichen Welt, gegeben;

Also muß das Absolute im Realisiren der Welt ein sie denkendes (bewußt sie durchschauendes) sein.

Die beiden Prämissen hat die Ontologie, den Begriff der Welt und ihres Urgrundes erhärtend, nachgewiesen; den Inhalt des Folgesatzes hat die spekulative Theologie weiter zu entwickeln.

5.

Zunächst ist nämlich dadurch nur der allgemeine Gedanke einer intelligenten Macht in Gott, als des eigentlich schöpferischen Principes in ihm, nachgewiesen, dessen Grundevidenz auch keinem der frühern eigentlich idealistischen Systeme fern war (vgl. „Zweiter Art." a. a. O. Bd. V. S. 207—209.). Erst die vollständige Entwicklung alles in jener Grundevidenz Enthaltenen kann hier daher das Neue, Entscheidende bringen.

In dieser — zunächst noch regressiven, den höchsten Begriff des Absoluten noch suchenden — Entwicklung haben sich bisher drei Momente unterscheiden lassen, welche als die

leitenden Grundbegriffe uns durch alles Folgende hindurchbegleiten werden.

1) Das Absolute, weil es im Weltganzen Zweckbeziehungen realisirt (4), ist in diesem Schaffen und Erhalten nur als ein durchschauendes (allwissendes) zu denken.

Um jedoch diesem Weltganzen den absoluten, wie die relativen Weltzwecke schöpferisch einschauen zu können, ist als zweiter, vorauszusetzender Moment ein vollendeter Zusammenhang dieser Zweckbeziehungen, ein ewig Vorbildliches dieses Weltganzen, in der intelligenten Macht des Absoluten vorauszusetzen. Jene Weltallwissenheit innerhalb der unendlichen Raum- und Zeitunterschiede gründet tiefer im göttlichen Denken eines ewig vollendeten Idealuniversums (Welturbildes).

2) Ebenso jedoch, um das Unendliche der Weltdinge idealer, wie realer Weise, als Eins, als auf einander bezogene Mittel und Zwecke denken, darum sodann schaffen und (im Schaffen) wissen zu können, muß noch ursprünglicher das Absolute im ewigen Anschauungsakte seiner selbst vollendet sein: dem zur Einheit beziehenden (doppelseitigen) Allbewußtsein im Absoluten muß eben darum sein Selbstbewußtsein bedingend vorangehen. Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Begriff ist der des in seiner idealen, wie realen, Unendlichkeit sich wissenden Absoluten, oder der absoluten Persönlichkeit. Hierdurch ist uns zuerst das Recht gegeben, das Absolute als Gott zu bezeichnen. („Zweiter Artikel" a. a. O. §. 55. 56.)

3) Ist jedoch überhaupt einmal die Idee Gottes, der Persönlichkeit des Absoluten, gewonnen: so kann auch das Weltschaffen nicht mehr nur gedacht werden als unpersönliche Abwickelung einer in unendliche Modifikationen sich zerlegenden absoluten Substanz, oder einer blindvernunftvoll sich auswirkenden Weltseele, oder eines nur unendlich sich subjektivirenden absoluten Geistes: — alle diese Begriffe haben keine Realität, eben weil sie abstrakte, ohne wahre Begreiflichkeit, Nichts erklärende sind: sondern, — ist die Welt eine solche und

ist Gott ein solcher, wie beide gefunden worden sind, — so kann jene nur aus freier und intelligenter That Gottes sein; ein Willensprincip ist in ihm anzunehmen, — dies vorerst eben so allgemein gedacht, wie ein Princip der Intelligenz in ihm angenommen werden mußte (a. a. O. §. 58.).

Ueber das Bedenken endlich, ob jene drei geistigen Principe in Gott: Selbstanschauung, Denken, Wille, die unmittelbar für uns nur am endlichen Geiste existiren, überhaupt auf das Unbedingte übertragen zu werden vermöchten; so wie über das damit zusammenhangende Verhältniß der absoluten Begreiflichkeit Gottes zu seiner realen Erkennbarkeit, aber Unanschaubarkeit und Unvorstellbarkeit sucht der „Dritte Artikel" (Zeitschr. Bd. VI. S. 155. ff.) zu orientiren.

6.

Aber jene geistigen Principien in Gott (5), sollen sie nicht ein abstrakt Subjektives, Unreales bleiben, müssen selbst in einer Objektivität Gottes gründen, welche der Pantheismus eben nur im Weltdasein finden zu können glaubte. Auch hierüber hat jedoch die Ontologie das Grundlegende gegeben, woran wir hier, es mit dem Vorhergehenden verknüpfend, nur kürzlich erinnern.

1) Das Universum ist unendliche, aber in sich geschlossene, zum Systeme der Mittel und Zwecke vollendete Einheit *), ist realisirtes Vernunftsystem. Dem entsprechend ist in Gott, dem Urgrunde, beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit, jedoch sich gegenseitig durchdringend und nur in einander zu denken. Die unendliche Fülle von Vermögen und Wirksamkeiten in Gott, aus welcher die Weltunendlichkeit unablässig hervorgeht, stimmt in ihm zu ursprünglichem Zusammenhange. Sie sind die absolute Einheit, und umgekehrt:

*) In welchem Verhältnisse beide Bestimmungen ihm zukommen müssen, und ohne Widerspruch es können, hat die Ontologie in ihrem ersten Theile nachgewiesen.

dies substantiell einende Band faßt ein Unendliches jener in sich zusammen. Wir werden jene bloß substantielle Einheit im Unendlichen künftig die reale oder objektive Seite in Gott nennen.

7.

Aber es ist weiter vielmehr zu fragen, wie ein solches Band in Gott zu denken sei, wodurch er die eigene Unendlichkeit der (Welt-) Kräfte, die in ihrer Wirklichkeit monadisch sich verselbstständigen, dennoch in stete Einheit zurückzulenken, sie zu bewältigen vermag: — die eigentlich zu lösende höchste Frage, in welcher das vielgestaltige Welträthsel auf den einfachsten Ausdruck gebracht ist. — Wir haben schon bewiesen, daß jenes Band nur im Geiste, als selbstbewußtem, zu finden ist. Dieß führt über

2) in die ideale oder subjektive Seite in Gott. Er kann nur dadurch begreiflich werden, als die Macht über die eigene, wie über die Weltunendlichkeit, indem er in jener Unendlichkeit nicht nur die Eine Substanz ist, sondern als der Eine in ihr sich weiß, und in dieser seine Macht durchdringenden Selbstanschauung ewig und unbewegt ruht. Dies enthält wieder für seine Idealität das Doppelte:

a) seine Unendlichkeit zu wissen und durch die Macht dieses in der göttlichen Substantialität gründenden Wissens sie zu beherrschen: Allbewußtsein seiner selbst, — vorerst wohl zu unterscheiden von dem, was man als Weltallwissenheit sich denken könnte. Jenes schließt alles eigentliche Entstehen und Vergehen aus, ist als ewiges (überzeitliches) Bewußtsein Gottes an sich selbst zu denken, und tritt an die Stelle dessen, was im Bisherigen das Welturbild (Idealuniversum) hieß. Diese (die Weltallwissenheit) muß dagegen auch für Gott die Zeitunterschiede als reale und gewußte enthalten.

b) Dieses Allbewußtsein seiner selbst ist aber nur möglich, wenn gehalten von der einfachen und einenden Selbstanschauung. Dies ist der höchste, alle vorhergehenden Bestimmungen erst

begreiflich (möglich) machende Begriff. Es giebt kein Absolutes, als Einheit der Welt und seiner selbst, ohne diesen Begriff uranfänglicher Selbstanschauung desselben in dem eigenen unendlichen Unterschiede. Nur so vermag es gleicherweise in seiner Unendlichkeit zu sein, wie ewig frei und sie einend über ihr zu stehen. Entweder das Absolute ist Ur-Ich, oder es ist kein Absolutes, mithin auch kein Universum, wie es gegeben ist, als zur Einheit zusammenstimmendes Unendliche.

8.

3) Ebenso fallen daher die reale und ideale Seite in Gott nicht auseinander, oder sind selbst nur zweierlei Substanzen (Hypostasen, Naturen) in Gott, sondern sie einigen sich völlig zur geistigen, im Lichte des Selbstbewußtseins sich genießenden Lebendigkeit, — zur Person. Diese in Gott ist daher weder ein leeres, naturloses, der Substantialität und Fülle entbehrendes Ich — die „Maske" eines Andern, welches durch sie hindurchhaucht, — noch ein ruhelos oscillirendes Ichwerden der Substanz Gottes: sondern diese unendliche Substantialität, die Natur in Gott, weil sie laut der Weltthatsache zugleich ruhende Einheit sein muß, gewinnt diese nur im Selbstbewußtsein, welches jene Unendlichkeit völlig durchleuchtet und durchdringt. Diese Einheit des Realen und Idealen in Gott sind wir genöthigt, wie berechtigt, auf die Garantie einer so beschaffenen Welt, zugleich als die vorweltliche Persönlichkeit Gottes zu bezeichnen.

Aber lassen wir uns durch diesen Begriff nicht offenbar auf einem Widerspruche, ja auf einer contradictio in adjecto betreffen? So behaupten wenigstens die neuesten Vertreter des Pantheismus, zum Theile auf ältere philosophische Autoritäten sich berufend, und Strauß (christl. Glaubenslehre I. S. 504. ff.) hat ohne Zweifel das Gegnerische bei Aeltern und Neuern darüber am Schärfsten und Klarsten zusammengefaßt. „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt" (sie ist, spinosisch zu sprechen, eine Determination, welche nothwendige Negation,

Verendlichung, in sich schließt): „Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das Nichts als nur jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich Nichts denken läßt." — — „Wir haben uns als Personen im Unterschiede von andern Personen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, gegenüberstehen: da dies bei den kreatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die gegenüberstehenden Persönlichkeiten," — ihn nämlich gleichsam absondern und in sich selbst concentriren, im Gegensatze mit Etwas außer ihm, worin nach Strauß eben Bedingung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit liegen soll, durch welche somit Gott als persönlicher gedacht, unmittelbar zu einem endlichen Wesen gemacht werden würde; und dies ist der entscheidende Grund, welcher Strauß jeden Begriff eines persönlichen Gottes, als einen, „bei dem sich Nichts denken läßt", zu verwerfen veranlaßt.

Hieraus folgert Strauß dann ferner, daß „sich bis hierher schlechterdings kein Ausweg zeige und daß alle Pfade zum Spinosismus zurückführen" (S. 506), — welchen er dann freilich im Folgenden durch Jacob Böhme (im Mißverständnisse des wahren und vollständigen Sinns dieses Theosophen) sich ergänzen, sodann zum Schellingschen Principe sich steigern, und endlich in dem bekannten Hegelschen Begriffe der unendlichen Negativität oder Subjektivität sich vollenden läßt, in welchem die Vorstellung eines persönlichen Gottes ebenso ihre spekulative Berichtigung erhalten, als damit in ihrem gewöhnlichen Sinne völlig abgewiesen sein soll (S. 514.).

Hier drängt sich sogleich nun eine allgemeine Bemerkung auf. Die nach Hegel auftretenden Philosophen, welche Strauß am Schlusse seines Abschnitts „von der Persönlichkeit Gottes" zu bekämpfen sich zur Aufgabe macht, haben entweder, wie Göschel u. A., den Begriff der absoluten Persön-

lichkeit implicite in Hegels Principe der unendlichen Subjektivität schon zu finden gemeint, oder, wenn sie diese in ihm noch vermissen, wie wir selber in diesem Falle sind, so haben sie wenigstens aus dem Hegelschen Principe selbst sich erhebend gezeigt, daß ebenso, wie Hegel über den Spinosischen Substanzbegriff zum Begriffe der unendlichen Subjektivität fortgeschritten sei, auch von hier aus durch eine neue dialektische Steigerung zum Begriffe des absoluten Subjekts fortgeschritten werden müsse, worin die Principien Spinosa's und Hegel's selber ebenso widerlegt, als damit in ihrer relativen Wahrheit zugleich befestigt und bestätigt worden wären. Wir haben nämlich nachgewiesen, wie beide endlich nur im Begriffe des absoluten Subjekts ihren eigenen Abschluß finden und ihre Denkbarkeit erhalten können. Will Strauß diesen letzten Fortschritt einer eingreifenden Kritik unterwerfen, so bleibt ihm nur das Doppelte zu thun: theils zu zeigen, warum und wie jener Fortschritt in der That nicht vollbracht, die versprochene Leistung nicht zu Stande gekommen sei, theils aber, wie sie auch gar nicht nöthig werde, indem sich im Begriffe der absoluten Substanz und der unendlichen Subjektivität die von uns nachgewiesenen Widersprüche nicht finden. Statt alles Dessen verrückt er gleich ursprünglich den wahren Gesichtspunkt, indem er den höchsten Begriff des Absoluten aus der Reihe der übrigen, die in ihm culminiren, herauswirft, und ihn schon dadurch zu widerlegen meint, wenn er jene, die ihm untergeordneten, einseitig ihnen gegenüber hervorzieht, ohne sich beigehen zu lassen, daß der etwa auch in diesem nachgewiesene Widerspruch nun ebenso vernichtend auf die rückwärtsliegenden wirken und sie in gleiche Verurtheilung mit diesem bringen müßte. Wäre der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes widersprechend, oder „ließe sich Nichts bei ihm denken"; so gälte dies fürwahr in einem weit höhern Grade noch von jenem der absoluten Substanz oder der Weltseele oder des Weltgeistes: denn keiner der letztern vermag zu erklären, was der erstere wirklich erklärt: die Einheit in der Weltunendlichkeit.

Dies hat die ganze dialektische Entwicklung des Gottesbegriffes von Spinosa an bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt gelehrt, und selbst Hegel *) wollte und suchte mit seinem Begriffe der unendlichen Subjektivität nur jenem Gedanken, freilich in noch unzureichender metaphysischer Fassung, seine Begründung zu geben. Auch er glaubte die absolute Substanz nur „als Subjekt" denken zu können, dieser Begriff war das ausgesprochene Ziel seiner Bestrebungen; und dies Ziel verwerfend, ist Strauß mit den Seinigen dessen Gegner, wie der unsrige, wenn überhaupt eine so ganz auf der Oberfläche bleibende Metaphysik ihm den Rang einer Gegnerschaft zu Hegel erwerben kann.

Deßhalb bleibt es dabei: entweder kann das Denken, dialektisch aufsteigend, sich nur in dem allvermittelnden Begriffe der göttlichen Persönlichkeit — (so, wie wir ihn bestimmen werden) Genüge thun, oder, wenn auch dieser, wie alle in ihm vermittelten, als ein widersprechender erfunden würde: so wäre damit jede begriffsmäßige Auffassung Gottes, jeder Versuch, seine Idee zu denken, als in nothwendige Widersprüche sich verwickelnd, abzuweisen; und nur die durchgeführteste Skepsis, die Negation jeder Begreiflichkeit Gottes — (und dies heißt zugleich: jeder Möglichkeit, das Weltproblem zu lösen) — wäre damit ausgesprochen. Nicht Strauß daher und Spinosa, sondern Hume oder Kant, und selbst dieser nur im engsten Bereiche seiner Philosophie, nur nach dem weiterhin vielfach von ihm selbst modificirten Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft, behielten das schließliche Recht; Strauß aber hätte gegen sich selbst und zu viel bewiesen.

Sehen wir jedoch jenem Argumente gegen die Persönlichkeit Gottes näher auf den Grund, welches von so grundrevolutionärer Wirkung wäre, daß es nichts weniger als jede spekulative Theologie mit der Wurzel vernichten müßte; so

*) Der Beweis davon ist in der „Charakteristik der neuern Philosophie", zweite Auflage 1841, gegeben.

finden wir es keineswegs spekulativen, ganz nur empirischen Ursprunges. Ist von Strauß oder irgend einem Andern wirklich im Begriffe einer selbstbewußten Einheit (oder Persönlichkeit), in welcher die Weltunendlichkeit zusammengefaßt wird, ein nothwendiger Widerspruch nachgewiesen worden, der im Begriffe einer bloß substantiellen (spinosischen), oder einer mit bewußtloser Lebendigkeit und Vernünftigkeit wirkenden (Weltgeistigen) Einheit des Weltganzen nicht gefunden würde? Oder liegt überhaupt ein solcher in jenem Begriffe, nicht in diesem? Das gerade Gegentheil ist wahr: der Widerspruch der Abstraktion, die Unklarheit, die bei den letztern in der That „Nichts denken läßt“, ist in jenem eben gehoben. Dem sinnlich empirischen Verstande kann es unbegreiflich scheinen, dem spekulativen Denken ist es ein Problem, wie die Unendlichkeit der Welt in Einheit bleibe: ja selbst dem empirischen Verstande muß einleuchten, daß auf wirklich begreifliche Weise dies Problem seine Erledigung nur finden könne in der specifischen Eigenschaft des Bewußtseins, die eigene, wie die fremde Objektivität einend zu durchdringen, zugleich Mannigfaltiges in ihr und Einheit über ihr zu sein. Und dies als den einzig zureichenden Erklärungsgrund, um auch den Begriff einer (spinosischen) absoluten Weltsubstanz denkbar zu machen, als die verborgene Voraussetzung für ihn selber nachgewiesen zu haben, ist der einfache Gedankenfortschritt, auf den wir dringen; und der darum selbst erst die ewigen Begriffe des Absoluten begreiflich und haltbar macht. Die höchste dominirende Einheit des Weltganzen kann, wenn sie wirklich dies sein soll, nur eine all- und selbstbewußte sein; und es wäre schwer zu sagen, welch ein Widerspruch in jenem Begriffe für sich selbst liegen sollte, indem er gerade als der einzig widerspruchlösende gefunden worden ist.

Da mischt ihm jedoch Strauß eine an sich fremde, empirisch-psychologische Bestimmung hinzu: Person, persönliches Bewußtsein können nur stattfinden neben andern Personen oder über ihnen (S. 504. f. 521. 23.); Gottes Person daher nur über (d. h. zugleich neben) endlichen Persönlichkeiten.

Sind diese nun undurchdringliche für Gott, so ist er freilich Person, aber nicht mehr Gott, sondern endlich, wie diese: sind sie dagegen ihm durchsichtig und in seinem Geiste aufgehoben; so entbehrt die göttliche Person wieder der nöthigen Begränzung, und so schiene die begehrte Unverträglichkeit zwischen dem Begriffe Gottes und dem der Persönlichkeit auf's Beste nachgewiesen.

Aber woher doch die Nöthigung zu der Annahme, Persönlichkeit könne nur gedacht werden innerhalb einer Mehrheit von Personen, in ein Ich, Du und Er getheilt? In ihrem Begriffe liegt diese Bestimmung keinesweges, sondern nur die einer Selbstunterscheidung von seinem Andern (Objektiven) überhaupt, welches jedoch ebenso gut in dem eigenen Wesen der Persönlichkeit, als außer demselben, liegen kann; und zum endlichen wird das Ich nur dadurch, daß es sein Objektives nicht bloß in sich, sondern zugleich außer sich hat, wo es abermals eine falsche, Empirisches mit begriffsmäßiger Nothwendigkeit verwechselnde Unterstellung ist, daß dies äußerlich Objektive für das endliche Ich (sein Nichtich) nothwendig ein anderes Ich sein müsse. Vielmehr haben wir gezeigt (Zeitschr. VI. S. 161. 62.), daß Persönlichkeit und absolute Persönlichkeit an sich nur monistisch zu denken sei, weil sie Alles in sich besitzt, in der eigenen Natur und Objektivität, dessen sie zu ihrer bewußten Selbstunterscheidung bedarf; wenn daher dennoch ein Grund gefunden würde, von einer Selbstverdoppelung des persönlichen Wesens Gottes (im Gottmenschen, durch Eingehen in den menschlichen Geist) zu reden, so läge dieser Grund nicht im metaphysischen Begriffe der Person oder der göttlichen Persönlichkeit, sondern nur in weit concreteren Bestimmungen des göttlichen, wie des menschlichen Geistes *).

*) Strauß führt den Verfasser, auf „Idee der Persönlichkeit" S. 26. sich berufend, unter den Philosophen auf, welche annehmen, daß auch absolute Persönlichkeit nur andern Personen

In Summa: wenn Strauß der Meinung ist, daß bei absoluter Persönlichkeit durchweg „sich Nichts denken lasse"; so vermischt er offenbar die an empirische Bedingungen und Schranken geknüpfte Vorstellbarkeit und Anschaubarkeit derselben mit ihrem Begriffe: er kann nur behaupten wollen, daß ein empirisch sich vergegenwärtigendes Hineinversetzen in jenen, Unendliches umfassenden Akt des göttlichen All- und Selbstbewußtseins menschenunmöglich sei, — und darin hat er Recht. Aber statt damit gegen die Denkbarkeit jenes Begriffes Etwas beweisen zu können, hat er umgekehrt darin ein negatives Merkmal, ihn richtig gedacht zu haben: wir haben nämlich in Bezug auf ihn und auf alle ähnlichen Begriffe ausführlich gezeigt (Zeitschr. VI. S. 166—172.), daß Unvorstellbarkeit, wie Unanschaubarkeit, ihnen wesentlich sei, daß, das Absolute in seinen positiven Prädikaten vorstellen („sich denken") wollend, man damit es verendlichen, zu einem unwahren und sich selbst widersprechenden machen würde. Wolle man aber, nach dem charakteristischen Mistrauen des Empirismus gegen die Idee, wie

gegenüber denkbar sei, trotz der unvermeidlichen Gefahr, Gott dadurch zu verendlichen. Die angeführte Stelle enthält darüber keine positive Behauptung, sondern erinnert überhaupt nur daran, daß im Begriffe der absoluten Persönlichkeit „der Widerspruch überwunden", das Problem gelöst werden müsse, das im Begriffe der Gränze, Insichbestimmtheit und dem des Absoluten, alle endlichen Beschränkungen in sich Aufhebenden, gefunden werde — durch welche Fassung des Problems schon hinreichend angedeutet wird, wie es gelöst werden soll; aber fürwahr nicht auf die Weise, wie hier referirt worden ist. Ueberhaupt erlaubt sich der Verfasser seinem scharfsinnigen Kritiker gegenüber die Bemerkung, daß es schwer erklärlich bleibt, warum derselbe, wollte er in der That die Vorstellungen des Verfassers über den Begriff der absoluten Persönlichkeit widerlegen, nicht seine Ontologie, oder die schon damals erschienenen Abhandlungen der Zeitschrift hat zu Grunde legen wollen, da jene von ihm angezogene Gelegenheitsschrift ohnehin diesen Gegenstand nicht zu ihrem Hauptaugenmerke machen konnte.

Strauß hier thut, die Realität alles Dessen leugnen, was über die Sinnenfälligkeit des Vorstellbaren hinausliegt, so würde man damit zu viel beweisen. Selbst der hartnäckigste Empiriker müsse zugestehen, daß Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, unendliche Theilbarkeit des Raumes und alles Dahingehörende ebenso für das Denken gewiß, als an sich unvorstellbar sei; wie sich das Gleiche an allen Begriffen finde, welche überhaupt ewige Verhältnisse bezeichnen, und um bei den Strauß'schen Lieblingsvorstellungen stehen zu bleiben: eine Weltsubstanz, unendlich in ihren modis, Eins in ihrem Wesen, ein Allleben, ein Allgeist sind schlechterdings ebenso unvorstellbare Begriffe (es läßt Nichts „sich denken" bei ihnen), wie der einer absoluten Persönlichkeit; nur mit dem beachtenswerthen Unterschiede, daß bei jenen für sich selbst zugleich nichts Gründliches gedacht werden kann, während in dieser der Grund auch für jene gedacht werden muß.

I. Die reale oder objektive Seite in Gott.

10.

Die reale Seite in Gott zuvörderst (4, 1), seine unendliche Wirklichkeit — was ist sie und wo wäre sie zu finden? An welche andere Wirklichkeit könnten wir zunächst uns wenden, als die uns in dem unmittelbaren Universum selber umgiebt; und zugleich nach der Größe, Zweckerfüllung und Schönheit, welche überall in ihm hindurchleuchtet, kann sie nicht unwürdig erscheinen, am göttlichen Dasein theilzunehmen. Wenigstens kann nur dies der Ausgangspunkt unserer Untersuchung sein; und wenn wir zunächst hier wieder an den Pforten des Pantheismus stehen, so ist es das Wahre und Aechte desselben, mit Zuversicht am Begriffe der Gegenwart Gottes auch im unmittelbaren Dasein festzuhalten. — Außerdem wäre es ein völliger Nichtgedanke, jenseits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgiebt, und aus der eigenen nie versiegenden Quelle unablässig sich erneuert, mit entschiedener Trennung und Entgegensetzung noch eine andere, transscendente Wirklichkeit zu suchen. Nur Gott, als das Unbedingte, ist zugleich

darum auch das eigentlich Wirkliche, und umgekehrt, die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes.

Indem sonach die Wirklichkeit Gottes immer nur als das (wahre) Universum gedacht werden kann, und dies nur als jene, wird das Problem jetzt das umgekehrte: nicht das ist die Frage, ob Gott Universum, unendliche Wirklichkeit sei, sondern vielmehr, ob das unmittelbare Universum, und was an ihm als das eigentlich Wirkliche zu denken?

11.

Hierüber hat indeß die ontologische Untersuchung der spekulativen Theologie schon ein festes Resultat überliefert. Was in der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung des Wandels und Wechsels der Dinge das eigentlich Wirkliche ist, sind die an sich selbst in ihrer Grundbestimmtheit dem Entstehen und Vergehen entnommenen, nur von einander in ihren Beschaffenheiten wechselnden Urpositionen, das allem erscheinenden (faktischen) Dasein zu Grunde liegende Monadische.

Dadurch ist nun zuvörderst der Pantheismus, zu dem wir uns bekennen (10), — wenn dies noch pantheistisch genannt werden kann, — um eine entscheidende Stufe höher gerückt über den Charakter des gewöhnlichen Pantheismus hinaus: Gott ist nicht, wie dort, selbst das in das ewig verendlichende Werden Eingehende, das ewige Weltsubstrat jener unendlich fortdauernden Veränderung und daher, wie es gewöhnlich heißt, „die Wahrheit der endlichen Dinge", das, was in ihnen „eigentlich ist": sondern an dessen Stelle ist uns, den eigentlichen Pantheismus in seiner Wurzel widerlegend, der Inbegriff jener Monaden getreten, die in ihrer innern Einheit und Wechselbeziehung (freilich wird hier gerade zu untersuchen sein, worin denn diese Einheit bestehen könne,) den Platz des Absoluten im Pantheismus ausfüllt. Daher kommt hier das nach der andern Seite gekehrte Problem zur Sprache: was in Wahrheit jene Monaden (ein an sich abstrakt-ontologischer Begriff) seien, und wie sie sich zu Gottes realer, wie idealer Unendlichkeit verhalten?

Hiermit scheinen wir jedoch völlig an der Gränze der bisherigen Philosophie zu stehen; denn diejenigen Systeme, welche dem Principe der Monadologie huldigen, haben nicht einmal diese Frage gestellt, und auch in der Leibnitzischen Philosophie ist dies die Lücke, über welche der große Philosoph durch den bekannten symbolischen Ausdruck von den Fulgurationen Gottes zu beschwichtigen suchte, während er aus leicht zu erachtenden Gründen wohl sich enthalten mochte, sein gewiß auch hier viel weiter reichendes tieferes Denken mitzutheilen. Dennoch liegt es zugleich in dem naturgemäßen Gange der Wissenschaft, daß in der Metaphysik der regressive, vom Gegebenen analytisch aufsteigende Weg und der von der Idee des Absoluten abwärtsschreitende sich bis zum Punkte ihres gesonderten Abschlusses unabhängig von einander und ohne wechselseitige Beziehung entwickeln mußten: ihre letzten und reifsten historischen Gegensätze auf dem Gebiete der Metaphysik sind Hegel und Herbart. Indem jedoch von hier aus unsere Metaphysik die Nothwendigkeit einer Vermittelung beider Principien nachgewiesen hat, tritt jene Frage zuerst hervor, und nöthigt den letzten Aufschluß für die Ontologie in der spekulativen Theologie zu suchen.

12.

Hier ist endlich daher noch an das Resultat der Ontologie zu erinnern: die qualitative Urbestimmtheit der Monaden ist nur in geschlossener Wechselbeziehung derselben zu denken; sie machen in sich selbst ein vollendetes System, Universum: die Schöpfung ist geschlossen: nichts Neues vermag in ihre Gliederung zu treten, Nichts kann aber auch daraus entweichen. In diesem Betrachte ist die Vorstellung einer gränzenlos unbestimmten („schlechten") Unendlichkeit des Universums, als widersprechend, abgewiesen. Aber es wird dadurch nicht zu einem endlichen, was ebenso widersprechend wäre, indem innerhalb jener Geschlossenheit seine Dauer und der Wechsel jener Beziehungen unter den Monaden, woraus das Werden entsteht, unbegränzte sind. Dieser Begriff muß daher bei der Frage nach

dem Verhältniß der Schöpfung zur Zeit wiederkehren und schließlich erledigt werden.

Die Monaden machen daher das wahrhaft Reale, Substantielle der Welt, die übersinnliche Wurzel aller sinnenfälligen Dinge, welche doch die darin gegenwärtige, nicht jenseitige Ursache alles sinnlichen Erscheinens sind. Es versteht sich daher, daß, wenn wir metaphysisch von dem Universum reden, wir nur jene meinen können, aber jene nur in ihrer Einheit.

13.

Nun hat ferner jedoch die ontologische Dialektik erwiesen, daß diese Einheit weder in eine einzelne der Monaden, noch (abstrakt, aber unverständlich) in ihre Gesammtheit, als einen Collektivbegriff derselben, fallen könne, sondern in die ebenso von ihnen unterschiedene, wie in ihnen gegenwärtige Ursubstanz des Absoluten. Dies ist ihr Band, ihre lebendig erhaltende Einheit. Aber zugleich hat sich gezeigt, daß es diese Einheit nur zu sein vermöge durch die ideelle That des Durchdenkens (bewußt einenden Durchdringens) jenes Monadenuniversums, und so fällt dies mit demjenigen zusammen, was wir vorher den Gedankenkosmos, das Welturbild in Gott nannten.

Vorerst sind wir daher auf die Frage: wo die unendliche Realwirklichkeit Gottes zu finden sei (10)? nur zu dem Resultate gelangt: Gottes Wirklichkeit ist sein Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objektives Leben (die „reale Seite") darin, ihre Unendlichkeit zu sein und ihre Einheit zumal, die wirkende Ursache aller Monaden, aber darin auch ihre einende Macht, — was er bewiesener Maaßen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärung findet.

14.

Aber noch ein anderer Hauptbegriff der Ontologie ist hier wieder aufzunehmen: die Monaden stimmen nicht nur in die allgemeine Einheit zusammen, welche der unmittelbaren

Erscheinung eines allgegenwärtig harmonischen Universums zu Grunde liegt, sondern — ein Begriff der nicht minder im Gegebenen des Universums enthalten ist — innerhalb der Raumunterschiede und der Zeitabwicklung verwirklicht sich eine Reihe und Stufenfolge von Weltzwecken. Beide, die Weltzwecklehre und der Begriff von Raum und Zeit in ihrem eigenthümlichen Verhältnisse zu einander werden uns auch in Bezug auf jene Frage (13) einen Schritt weiter führen.

Das Universum nämlich läßt auch dasjenige durch räumliche und zeitliche Gegensätze auseinander fallen, was dennoch seinem Zwecke nach nur für und in einander ist, wo daher, was dem Wesen nach Eins wäre, dennoch, als ein Sichsuchendes, in Trennung (das Lebendige, wie das Bewußte in Bedürfniß und Sehnsucht) aus einander gehalten wird. Räumlich erzeugt dies in den allgemeinen kosmischen Verhältnissen die Gravitation der Weltkörper, in allem Lebendigen sodann den Trieb und das Bewegliche ihres Daseins, indem was wesentlich zu ihnen gehört (ihr Bedürfniß ist), dennoch ihnen äußerlich, in zufällig räumlichen Verhältnissen zu ihnen sich befindet. Zeitlich ist es das Loos alles so nun Verendlichten, die Dehnung und das Trennende solcher Verzeitlichung zu ertragen, daß auch hier, was dem Wesen nach nur Eins ist und nur zusammen die Vollendung und den Genuß des Daseins bieten würde, in dem zeitlich allmählichen Hintereinanderhervortreten zerstreut, niemals die volle gesammelte Kraft des Wesens in Eins vollendet erscheinen lassen kann. Alle Unvollkommenheit und Beraubung des Daseins, wie aller Schmerz des Lebendigen, ist in jenen einfachen Begriff zusammen zu fassen.

15.

Hier hat sich nun ontologisch schon gezeigt: diese Daseinsform kann nicht die ursprüngliche sein; denn wie in ihr Alles nur momentweise, zeitlich und räumlich getrennt, hervortritt, müssen diese Momente dennoch ursprünglich schon verknüpft und bezogen sein, um auch nur in jener Trennung so existiren zu können. Eine (irgendwie noch näher zu denkende)

ideelle Vorexistenz wird daher hier nothwendig vorausgesetzt, in welcher die Sonderung und der Unterschied der Momente, welcher von aller Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit des Daseins unabtrennlich ist, dennoch nicht in jene entgegensetzende Trennung ausschlage, die das Zusammengehörende nur getheilt, in Spannung und Suchen gegen einander, zur Wirklichkeit bringt. Das Universum demnach, so wie es als ein Raumzeitliches gegeben ist, entbehrt durchaus des Charakters ursprünglichen Daseins; es ist vielmehr ein solches, das, wie es ist, doch auch als anders sein könnend, die Möglichkeit anderer Vermittlungen und Verknüpfungen verrathend, sich kund giebt. Seine Beschaffenheit zeigt es als ein vermitteltes Dasein, in dem ein höheres (Schöpfungs-)Princip die Mittel und Zwecke auf einander beziehend, aber zugleich sie aus einander haltend, sie absichtsvoll verknüpft und hervorbringt. „Zweck" — in diesen Satz läßt sich die ontologische Zwecklehre zusammenfassen — ist nie Ursprüngliches, immer Beabsichtigtes, ideell oder reell Hervorgebrachtes, und so auch die zweckerfüllte Welt. Dies wäre die tiefste, nicht bloß abstrakte, sondern reale (erfahrungsmäßig bewährte) Bedeutung der contingentia mundi.

16.

Demzufolge zeigen sich in der Unmittelbarkeit des Universums zwei Principe, die dennoch nicht von einander getrennt werden können, weder im Denken noch im Sein, indem beide in unauflöslicher Verkettung zusammenerscheinen. Das Eine — bleibe noch unentschieden, ob es ein eigenes, selbstständiges Princip genannt werden könne, — zeigt sich wenigstens in seinem Effekte als auseinanderhaltende, das Wesen der Dinge verendlichende Macht, als Raum- und Zeitschranke. Und dennoch ist durch diese Daseinsform der Verendlichung und Bedürftigkeit, — weil Sonderung, — nur die Verwirklichung von Zwecken hindurchverbreitet, ein Strom des Segens ausgegossen, der auch das Einzelste und Geringste in eine ergänzende Ordnung aufnimmt und seine Isolirung durch ein ihm

Zubereitetes zu lösen sucht, überhaupt es bewirkt, daß, wie der Dichter mit seherischem Blicke es aussprach:

Was in der Zeiten Lauf jetzt mißklingt,
Tönet in ewigen Harmonieen; —

nur mit dem Sinne, daß jenes Mißklingen und diese ewige Harmonie nicht selbst in ein Vor und Nach auseinanderzuhalten sind, sondern daß das ewig Harmonische schon gegenwärtig sein, ursprüngliche Wirklichkeit haben müsse, damit auch nur das irdisch oder empirisch Mißklingende sich in Harmonie, in seinen Zweck auflösen könne. Aber hierdurch wird eben von Neuem die Frage angeregt, ob jene trennenden Schranken der Zeiträumlichkeit, deren unmittelbare Wirkung das Gegebene nirgends verläugnen kann, ein innerlich Nothwendiges oder Ursprüngliches sind, ob in ihnen, wie wir vorläufig uns ausdrückten, in der That ein selbstständiges Princip erkannt werden dürfe, oder nicht? Man sieht, daß hierin eigentlich der Knoten des Weltproblemes geschürzt ist, daß er aber nur gelöst werden kann durch eine tiefere metaphysische Erwägung der Begriffe von Raum und Zeit.

17.

Beide haben sich metaphysisch ergeben als die Specificationsformen schlechthin alles Wirklichen (Ontolog. §. 155. 56. S. 254.); und die nächste Folgerung daraus, welche wir uns nicht verbargen, daß beide damit ebenso sehr für Gottes Wirklichkeit gelten müssen, wie für die des Endlichen, blieb in ihrer allgemeinen Bedeutung stehen, nicht verkannt zwar in ihrer summarischen Wichtigkeit, indem hiermit jede einseitige Transscendenz Gottes principiell zurückgewiesen blieb, aber die weitern Folgerungen daraus für die Begriffe von Raum und Zeit selber unenthüllt lassend. Zu diesen überzugehen ist jetzt an der Reihe.

Wenn wir nämlich den Begriff des Raumes und der Zeit (Dauer), wie wir müssen, als die absolute Wirklichkeitsform an sich festhalten: so liegt keineswegs darin schon zugleich der Begriff jener trennenden Raum- und Zeitschranke,

wodurch das Universum, wie seine unmittelbare Erscheinung es zeigt, zur wahren Verendlichung in Raum und Zeit, das Einzelne zur gegenseitigen Ausschließung, zur Sprödigkeit und Undurchdringlichkeit gegen Andere gebracht wurde. Diese Schranken sind, wiewohl real (kein bloßer Schein), doch dasjenige, was der metaphysischen Idee nach, wie in unserm Urtheile über den Werth dieser Daseinsform, gerade nicht sein sollte. Denn in diesem Auseinandergehaltensein dessen, was zusammentreffend die Blüthe und Vollendung, daher auch die Ewigkeit des ganzen Daseins geben würde, liegt für das Lebendige die Ursache aller Bedürftigkeit und alles Uebels, für das Geistig der Grund aller Entbehrung unserer bewußten Zustände, alles geistigen Wehs. Jedes, auch das Einzelste, hat sein Ergänzendes außer sich in einem Andern, welches beide zu einem Ganzen, (relativ) Vollendeten machen würde, worin zugleich der metaphysische Erkenntnißgrund aller Instinkte des Lebendigen zu suchen ist. Aber dieser Instinkt schlägt in das Gefühl des Mangels, in Entbehrung aus, indem, um der Verschlossenheit der andern Weltwesen willen, das einzig rechte Complement nur unsicher gesucht, selten mit der festen Entschiedenheit des Genügens gefunden wird. Und im Dasein des Menschen ist es der analoge Grundmangel desselben, daß sich, nach dem treffenden Worte eines andern Dichters: „seine Begriffe nicht mit den Dingen verbinden können, das Gewünschte zu spät kommt und alles Erreichte auf sein Herz nicht die Wirkung thut, welche die Begierde aus der Ferne ihn ahnen ließ"; — offenbar nur darum, weil diese Begierde blind und ungewiß dem undurchdringlichen Gegenstande ihres Suchens gegenübersteht, weil die Aeußerlichkeit der Weltwesen zu einander in Getrenntheit und Verschlossenheit gegen einander ausgeschlagen ist, während wir dennoch, indem wir solchen Zustand der Gebundenheit innerlichst als Unglück empfinden, deshalb wesentlich (unserer eigentlichen Natur nach) darüber hinaus zu sein Zeugniß ablegen. Dennoch kann diese Hemmung jener wirksamen Beziehung der Weltwesen auf

einander nicht in ihrer Raumzeitlichkeit ihren Grund haben, wie man seicht genug es gewöhnlich vorstellt; denn an sich haben Zeit und Raum, als lediglich Wirklichkeitsformen alles Realen, gar kein eigenes Princip und Macht: — dies Negative (μὴ ὄν), welches dennoch ebenso unabläugbar und allaufdringlich ist, wie das Faktum der Welt, wiewohl es, nachgewiesener Maaßen, im bloßen Begriffe der Endlichkeit oder Bedingtheit nicht mitenthalten ist, muß daher irgend einen andern, aus dem Zusammenhange der bisher klar gewordenen Principien freilich noch nicht zugänglichen, Grund haben. Dennoch sind wir berechtigt, jenen Begriff vorerst zu fixiren: wir müssen diese Daseinsform, nach der tiefen Bezeichnung Franz Baders, der dies Philosophem zuerst wieder in neuerer Zeit zur Anerkenntniß gebracht hat, die der falschen Endlichkeit nennen.

18.

Indem nun diese Daseinsform nicht einmal für das Geschaffene sich als nothwendig erhärten läßt, so ist dem Absoluten vollends die unendliche Verendlichung in dies unmittelbare Dasein gänzlich abzusprechen, und wir erkennen nur von Neuem, wie obenhin und jeder tiefern Begründung entbehrend auch in dieser Rücksicht die Auffassung des Pantheismus sei, wenn sie keine andere Wirklichkeit, denn nur diese, widerspruchsvolle, für Gott auszufinden weiß. Und dies ist auch der Grund gewesen, der Manchen Scheu tragen ließ, freilich nicht mit dem umfassenden Bewußtsein aller nach beiden Seiten darin enthaltenen Konsequenzen, — die Zeitform in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise auf die Wirklichkeit Gottes überzutragen, was nun eben nur, wie sich hier ergiebt, die schlechte, an sich selbst unwahre Zeitform treffen würde, welche in dehnender Weile die zu einander gehörenden Momente auseinanderhält, welche eben darum nicht die sich vollgenügende Dauer zu gewähren vermag. So kommen wir auch hier auf den Gegensatz zurück, den wir früher zwischen Dauer (wahrer Zeit) und Zeitlichkeit (verzehrendem Wechsel) annehmen mußten: Gott,

aber auch der eigentlichen Kreatürlichkeit, dem eigentlich von Gott Geschaffenen und Erhaltenen, kann nur diese (göttliche oder gottbestätigte) Dauer, den schlecht endlichen Dingen — wir lernen Beides noch näher kennen, — aber Zeitlichkeit beigelegt werden. Und so ergiebt sich vorläufig, — nach Analogie von Hegels „guter" und „schlechter Unendlichkeit", und ebenso durch die Nothwendigkeit des Begriffs erwiesen, wie diese, — die Unterscheidung einer guten und schlechten Raumzeitlichkeit. Die letztere ist empirisch bekannt und gegeben; jene enthält (und fordert daher) ihr Begriff: jener, der wahre Begriff des Raumes, die Unterschiedenheit der expandirten Substanzen, ohne ihre Undurchdringlichkeit und Verfinsterung gegen einander, fordernd; diese, der wahre Begriff der Zeit, die nicht sich selbst nur verneinende, jeden Augenblick durch seine Vergänglichkeit nicht bloß Lügen strafende, sondern beharrende, gegenwartsvolle Dauer setzend, während jene falsche Zeit Widerspruch gegen sich selbst, dauernde Nichtdauer ist.

19.

Diesen Gegensatz oder Widerspruch des faktischen Seins und doch also nicht Seinsollens, können wir jedoch hier nur anerkennen, ihn nur stehen lassen, als ein noch ungelöstes Problem. Es wäre ebenso übereilt, ihn bloß zu verwerfen oder gar nicht zu beachten, wie es gewöhnlich mit ihm geschehen, als unzeitig, seine Lösung an einer Stelle erzwingen zu wollen, wo sie im umfassenden Zusammenhange des Ganzen sich noch nicht von selbst ergeben will, wo ihre Lösung daher immer nur ein künstlicher Versuch, eine unvorgreifliche Hypothese bleiben müßte, die einer künftig zu findenden natürlichern Erklärungsweise und deren Berichtigung immer ausgesetzt bliebe.

Dennoch tritt die Verwandtschaft dieses Problems mit einem andern, welches Schelling bereits (in seiner Abhandlung über die Freiheit) auf das Bestimmteste ausgesprochen, viel zu klar hervor, um nicht zu einem vergleichenden Blicke auf beide zu veranlassen. Die unmittelbare Daseinsform des Wirklichen und somit dies Wirkliche selbst zeigten sich nicht entsprechend

dem Begriffe, der „Idee". Ebenso ist — es bleibt dasselbe Problem, nur von einer besondern Seite betrachtet, — die Annahme einer Schöpfung, deren absoluter Anfang bis in ihre Principien hinein, Unvollkommenheit, Chaos wäre, das sich erst allmählich zur Ordnung gesteigert hätte, schon begriffsmäßig ein Widerspruch, wie anderswo einleuchtend gemacht worden ist. Dennoch überzeugt uns empirisch die gesammte Naturentwicklung von einem solchen, aus chaotischen Anfängen und aus ungeordneter Mischung stufenweise zur Ordnung und gesetzmäßigen Schönheit geläuterten Fortschreiten der Schöpfung. Was an sich also das Wahre (der Idee Entsprechende), Erste und Vollkommenste ist, zeigt sich faktisch entweder unmittelbar garnicht, oder nur als das Späteste, vielfach Vermittelte, von seinen Vorstufen Abhängige. Soll die Schärfe und Unbefangenheit des Begriffs bewahrt bleiben, so dürfen wir jenen Widerspruch und das in ihm liegende Problem weder verwischen, noch es uns durch die bisher gehörte Aushülfe Hegels (und auch der frühern Schellingschen Philosophie) beschwichtigen lassen: daß eben das Wesen und Leben der absoluten Idee darin bestehe, ihrer selbst sich zu „entäußern", und so erst allmählich aus dem Negativen ihrer selbst zu sich, als der an und für sich seienden Vollendung zurückzukehren. Dies heißt jedoch nur, wie früher gezeigt, ein Faktum, und zwar ein mit dem Widerspruche behaftetes Faktum, in das Absolute erheben, und ist so einer Verfälschung der Idee desselben gleichzuachten, indem doch nur, statt der Lösung des Problems, das in ihm liegende Widersprechende und Problematische selbst für diese Lösung ausgegeben wird. Vielmehr drängt sich bei der Erwägung dieser universalen Weltthatsache, welche jedem direkten Fortschreiten von der Idee in diese Wirklichkeit sich widersetzt, und so nun auch die schlecht verhehlte Lücke erzeugt hat, die das Hegelsche System in dem vermeintlichen Uebergange der Idee zur eigenen Unmittelbarkeit übrig läßt, — die Folgerung drängt sich dabei auf, welcher sich auch Schelling nicht entziehen konnte bei seinem tiefeindringenden und doch mit kühner Freiheit combi-

nirenden Sinne für das Wirkliche, daß in jener Wirklichkeit, wie sie dort der vermeintlich ursprüngliche Ausdruck der Idee sein soll, im Gegentheil nur ein höchst Vermitteltes, Secundäres, seinem Ursprunge aus noch unbekannten Ursachen Entfremdetes, gefunden werden könne. Man kann sich des Urtheils nicht erwehren, sagt Schelling (a. a. O.), daß in der Schöpfung, wie sie vor uns liegt, ein Zerrüttetes wieder in Ordnung gebracht scheine: es blickt in ihr eine Störung und Lebenshemmung hindurch, in welche sich der herstellende Wille eines schöpferischen Geistes von Neuem ergossen zu haben scheint. Nur unter dieser Voraussetzung — müssen auch wir bestätigend hinzusetzen, wiewohl die eigentliche Problemlösung darin vorerst noch nicht gegeben sein kann, zu welcher es an dieser Stelle ohnehin noch nicht Zeit wäre, — läßt sich überhaupt ohne den offenbarsten Widerspruch die Möglichkeit denken, daß in der Weltentwicklung, wie wir sie unmittelbar gegeben erblicken, das Höchste, ihr eigentlicher Zweck, doch nur approximativ und nach langen Vorbereitungen, zugleich, wie es scheint, nicht ohne einen Widerstand überwinden zu müssen, erreicht wird: das Problem, wie das Chaotische der (erscheinende) Anfang der Dinge sei, ist damit, wenn nicht gelöst, doch in einen größern Zusammenhang der Betrachtung erhoben. Ebenso hat von jeher eine weniger mit bloßen (und zudem ziemlich oberflächlichen) Abstraktionen verkehrende, der Erfahrung zugewandtere und darum tiefere Philosophie, welche zugleich daher Gott diese natürliche Realität, die in Raum und Zeit wirkenden Bewegkräfte nicht ab-, sondern zusprach, diesen Gegensatz eines hemmenden und befreienden Principes in der Schöpfung bis in die Unmittelbarkeit der universalsten Naturerscheinungen herabverfolgt: im Lichte, dem allgemein Immateriellen und doch dynamisch Mächtigsten der Natur, hat sie das befreiende, lösende Princip, in der Schwere das bindende, verschließende, die unmittelbare Wirkung hemmende, selbst empirisch unmöglich verkennen können. Aber es ist selbst der empirischen Forschung mehr als einmal nahe gelegt worden, diese

Undurchdringlichkeit und Verschlossenheit der Körper gegen einander, welche auch zu ihrer chemischen Wirkung erst der Auflösung bedürfen, nicht für ihre wahre oder absolute Daseinsform, sondern in ihnen nur das Produkt einer Hemmung (und darum Verdunkelung) ursprünglich einander penetrabler Grundkräfte zu sehen. Man hat vielleicht nicht ganz nur symbolisch, wenn dieser Sinn eines verborgenen Zusammenhanges der stets in einander dringenden, gegenseitig penetrabeln Weltwesen damit bezeichnet werden soll, von einer ursprünglichen „Lichtnatur" derselben gesprochen.

20.

Ebenso ist in einem andern Gebiete von uns nachgewiesen worden (Zeitschrift, Bd. VI. S. 163.), daß auch der Geist des Menschen nach seiner empirischen Selbstgegebenheit nicht als die wahre, ursprüngliche Verwirklichung der Idee dieses Geistes angesprochen werden könne, sondern als das schlechthin ihr Unangemessene: es bedürfe vielmehr auch hier der „Erklärung" — d. h. es bleibe als Problem zurück, — wie jene halbe, in ihrer eigentlichen Wirkung und Macht gleichsam gelähmte, Geistigkeit, wie die des Menschen faktisch sich zeigt, zur Existenz gekommen sein könne; um so mehr, da jene absolut raum- und zeitdurchdringende Macht im Erkennen und Wirken, welche eben als die eigentliche des Geistes dort nachgewiesen worden ist, wirklich, wenn auch nur vorübergehend, unser gegebenes Geistesdasein berührt. In den Zuständen des Hellsehens, des zweiten Gesichts, das die Raum- und Zeitentfernungen aufhebt oder in sich anticipirt, ebenso in den raumvernichtenden Erscheinungen eines (magischen) Fernwirkens, deren sporadische Thatsächlichkeit kaum zu bestreiten sein würde, erreichen wir den eigentlichen Begriff des Geistes, wir überwinden darin Zeit und Raum und durchdringen die sonst uns dunkle Objektivität; dennoch können diese Zustände nur als krankhafte, vorübergehende, unserm unmittelbaren Geistesdasein selber unangemessene gefaßt werden, während wir uns gewohnter Weise umgekehrt in entschiedener Unangemessenheit

gegen unsern Begriff verhalten: wir scheitern am Raume und an der Zeit, am Objektiven, als an uns unüberwindlichen, undurchsichtigen Schranken, gleich als wenn wir keine Geister wären! Damit erscheint der Begriff des Geistes ebenso in uns realisirt und gegenwärtig, als dennoch auch nicht: er ist wie gebunden, latent; aber er scheint wiederherstellbar in jedem Augenblicke.

21.

Die Wichtigkeit all jener Betrachtungen für die vollständige metaphysische Auffassung des Weltproblems leuchtet ein. Wir werden hiernach dem empirisch Wirklichen die wahre Realität, das Durchgebrochensein zur vollen Existenz, geradezu absprechen müssen, und zwar im gerade umgekehrten Sinne, als etwa auch der Pantheismus auf einer Negativität des Endlichen glaubt bestehen zu müssen. Ihm ist in diesem Endlichen nur das Unendliche, Absolute, wirklich; er überschätzt diese Daseinsform dergestalt, um sie der des Absoluten gleichzustellen. Wir umgekehrt erweisen aus der Idee der Wirklichkeit, wie jene sogar zu gering sei, um auch nur das wahrhaft Endliche in ganzer, ungetheilter Kraft darzustellen. — Aber dies wahrhaft Endliche oder Geschöpfliche, auch wie wir es nur in jenem Probleme fassen, wird dadurch nicht bloß zu einer jenseitigen Gedankenwelt, welche sein sollte, ohne doch je sein zu können, oder der etwa eine ebenso leere Zukünftigkeit (in der Vorstellung einer dereinstigen „bessern" Welt) beizulegen wäre, sondern sie ist, wenn wir uns des bisherigen Resultats erinnern wollen, das allein Wirkliche und Wesenhafte, der wirksame, in der unmittelbaren Welt der Erscheinung gegenwärtige, dennoch (aus hier noch unbekannter Ursache) nicht voll hervorbrechende Grund derselben. Nur indem dieser besteht und dauert, vermag auch der Wechsel jenes Scheins, an ihm befestigt, doch in negativer Weise der Dauer (18), gleichfalls zu bestehen.

22.

Kaum bedarf es nämlich wohl der Erinnerung, daß mit jenem Begriffe eines wahrhaft Endlichen, in dem wahren Raume und der wahren Dauer Gegründeten, der sich uns hier außerdem

noch in so vielen besondern Beziehungen dargeboten hat, nur wieder zurückgelenkt werde zu dem allgemein metaphysischen Resultate unserer Monadenlehre. Aber auch hier ist von entscheidender Wichtigkeit, es auszusprechen, daß jener Begriff einer jenseitigen und doch im Unmittelbaren gegenwärtigen Welt, welchen wir hier gefunden, keinesweges nur ein vereinzelter, von unserm besondern Standpunkte aus gültiger sei: er hängt vielmehr mit dem Principe jeder monadologischen Philosophie auf das Innigste zusammen, und kaum wird sich ein System von solchem Charakter (auch das Herbartsche nicht) jener Konsequenz entziehen können, welche ihm zugleich für die Metaphysik ganz neue Fragen und Untersuchungen eröffnen würde. Wenn jene Philosophie nämlich behauptet, daß jedem Eigenthümlichen der Erscheinung eine Urposition von entsprechender Eigenthümlichkeit zu Grunde liegen müsse; so ist davon auch die zweite Folgerung nicht zu trennen, daß jede dieser eigenthümlichen Urpositionen nur mit, und so zugleich in allen andern, also bei aller Schiedlichkeit — oder genauer vielmehr, um dieser Schiedlichkeit willen — nur in einem Zugleich und Ineinander mit den übrigen (d. h. im Verhältnisse der wahren Zeit und des wahren Raumes) bestehen, — unbezogen und im bloßen Unterschiede von den andern aber gar nicht sein könne; denn in der wahren Welt ist Alles nur Zusammenhang und in einander wirkende Gegenwart. So dürfen wir nicht bloß als unseres, sondern als Gesammtergebniß aller monadologischen Philosophie aussprechen: Gäbe es nicht ein Universum, wo jene Grundwesen der erscheinenden Welt, trotz ihrer Unterschiedenheit und ihres Gegensatzes, dennoch einander durchdringlich, in widerstandlos lebendigem Zusammenwirken wären, zugleich und doch geschieden (in der wahren Zeit), außer sich und doch bezogen auf einander (im wahren Raume), — wie wir ja auch schon empirisch zuzugeben genöthigt sind, daß in allem zeitlich Gegenwärtigen sein Zukünftiges schon vorauswirkt, also doch schon wirklich sein muß in irgend einem (empirisch freilich nicht nachweisbaren Sinne), daß ebenso jeder Einzeltheil

des körperlicheu Universums durch alle andere außer ihm mitbestimmt wird, welche demnach ebenso von ihm geschieden, wie (verborgener Weise) in ihm gegenwärtig sind; — gäbe es daher keine solche wahre Raumzeitlichkeit in der falschen, kein jene Trennungen ebenso bewahrendes, wie zugleich doch sie aufhebendes (durchdringendes) Universum: so könnte auch in dem erscheinenden Universum kein zeitlicher Zusammenhang des Vorher und Nachher, wie keine Uebereinstimmung des räumlich Geschiedenen gefunden werden. Aber auch die zweite Folgerung scheint uns eben so entscheidend, wie allgemeingültig: daß nämlich nach dem wahren Wesen und der Bestimmung unsers Geistes jenes Universum, nicht das sinnlich uns gegenwärtige, der eigentliche Augpunkt und die Stätte unseres Bewußtseins sei: durch das Denken, durch den Begriff, werden wir unablässig auf jenes zurückgetrieben über die sinnliche, von ihm für unwahr erklärte, Unmittelbarkeit hinaus. Aber noch eindringlicher wird uns dies nahe gerückt durch die schon erwähnte Thatsache ekstatischer Zustände unseres Geistes, wo jener innere, dem natürlichen Bewußtsein verborgene Weltzusammenhang, den unser Denken doch stets dem sinnenfälligen Universum zu Grunde zu legen genöthigt ist, ihm nun auch in empirischer Eindringlichkeit sich aufschließt, indem wir, auf Augenblicke und nach einzelnen Seiten wenigstens, die verborgene Einheit der Dinge erblicken, ohne deren unablässig erhaltende Wirksamkeit auch das sinnliche Universum in keinem Zeitmoment und in keinem Raumtheile als Eins bestehen könnte.

Diese Thatsache eines dem menschlichen Bewußtsein nicht völlig versagten magischen Einblicks in den Einheitsstand der Dinge, führt indeß noch einen Schritt höher und bereitet eine noch tiefere Anerkenntniß: jene Centralität aller Dinge, indem sie vorübergehend und theilweise auch in unser Wissen gelangt, muß daher schon ursprünglich (wie auch allgemein metaphysisch der weitere Fortgang zeigen wird) eine gewußte sein: dies Weltcentrum kann daher selber nur in einem höchsten und absoluten Weltwissen gefunden werden; denn nur, sofern wir

an einem solchen theil haben, in dies Bewußtsein Gottes eingerückt werden, und so die in ihm sich spiegelnde Einheit der Dinge miterschauen, wird überhaupt jenes Faktum eines ekstatischen Einblicks in den innern Weltzusammenhang begreiflich und läßt sich mit den andern Erfahrungen einer gegenseitigen Durchdringlichkeit der Geister in verständliche Analogie bringen *). Aber dadurch erhielten wir zugleich in gewissem Sinne einen faktischen Beweis für die Thatsache göttlicher Allwissenheit, wenn sich ihre Wirkung mittelbar dergestalt in unserm Bewußtsein abspiegelt.

23.

Zugleich ist jedoch diese Lehre von einem ewigen (urständlichen) Universum von sehr altem Ursprunge, und zieht sich in verschiedenen Stufen begriffsmäßiger Auffassung aus der ältesten Philosophie in die neuere hinüber, nur in den letzten Systemen fast vergessen oder in verkümmerter Gestalt, weil pantheistisch mit dem Begriffe der Welt überhaupt identificirt. Einseitig in entgegengesetzter Weise kann die frühere Auffassung genannt werden; indem nämlich jenes einende Band des ewigen Universums nur im absoluten Geiste gefunden werden kann, ist es zu einem bloß ideellen Momente in diesem gemacht worden, und hat so die eigene Realität und Ausdrücklichkeit eingebüßt. Wir dürfen zum Belege bloß an die Idealwelt, den Gedankenkosmos der Platoniker, erinnern, welche, nur Vorbilder der wirklichen Dinge, einer Hyle, einer realistischen Gegenseite, bedürfen, um in dieser ihr Vorbildliches realisirend niederzulegen. Dies ist jedoch ein zu schwaches Princip, um die ganze Wucht der Welt daran zu befestigen, und jede solche Ansicht von einem nur ideell wirkenden (transscendentalen) Gotte muß ungenügend beiben, oder allmählig zum Dualistischen herabgleiten, um sich nur von Irgendwoher eines Reellen, Natürlichen versichern zu können. Gott bedarf fürwahr realerer und der Welt gegenwärtigerer

*) Vgl. des Verf. „Andeutungen über den Ursprung der Religion." Zeitschrift Bd. V. S. 272. 74.

Bewegkräfte, um der allwaltend Einende in ihrer Unendlichkeit zu sein, als der Platonismus und alle ihm verwandte Philosophie im Begriffe der höchsten Idee oder des reinen Geistes ihm zugestand; und dies mußte über jene unfruchtbare Idealität dem Pantheismus gewonnenes Spiel geben, welcher die Realität und Wirksamkeit Gottes, deren sein Begriff nicht entbehren kann, umgekehrt in die unmittelbare Welt präcipitirte. Wir treten mit jenem Begriffe vermittelnd zwischen die beiden Einseitigkeiten; doch nehmen wir auch in ihm nur ein altes spekulatives Element wieder auf, welches in der ganzen Ueberlieferung der „mystischen" Philosophie bis auf Jacob Böhme und St. Martin herab, bei Franz Bader ohnehin, mit völliger Stärke sich ausgebildet hat. Dies war das Element, durch welches allein jene Lehre die Kraft erhielt, weit früher schon, ehe zu einer dialektischen Widerlegung des Pantheismus die Metaphysik gereift war, das pantheistische Princip zu überwinden, ohne doch in jenen Begriff einer machtlos ideellen Jenseitigkeit Gottes zurückzuweichen. Namentlich Jacob Böhme hat dies Princip deutlich und mit vollständigem Bewußtsein der darin liegenden Vermittelung von Immanenz und Transscendenz ausgebildet: es ist seine Lehre von der ewigen Natur oder Schöpfung in Gott, von der Urständlichkeit der Dinge in ihm; und auch darin müssen wir die Tiefe und Richtigkeit seines spekulativen Blicks erkennen, daß er, ohne freilich die dialektischen Motive dieser Unterscheidung sich völlig zum Bewußtsein gebracht zu haben, den Ursprung jener Welt in dem Zusammentreten eines Gegensatzes findet, der Finsterniß oder der zusammenziehenden Härte und Herbigkeit (des Grimmes), welche die Eigenheit und scharfe Geschiedenheit (das Urindividuelle) der Kreaturen setzt, mit dem durchdringenden Lichte, der aufschließenden Milde und Liebe, welche jene Schiedlichkeit durchwaltet, und dadurch eben den ganzen und Einen Gott in ihr real verwirklicht werden läßt. Jede der Gestalten dieser ewigen Natur nach Böhme hat daher eigenen Bestand und eigenes Wesen; sie ist das Wurzelhafte und eigentlich Reale in

allem Erscheinenden; allein keines derselben könnte in dieser Eigenheit bestehen, wenn nicht die Andern wären; der Grimm vermag nur in der Liebe aufgelöst und von ihr getragen zu existiren. Aber ebenso bedarf die Liebe dieses scharfen, widerstehenden Grundes in ihr selber, damit sie nicht (setzen wir hinzu) zum unwirklichen Abstraktum verblasse*). Bei Oetinger und Andern wird jene ewige Wurzel alles Daseins, mit ebenso unverkennbarem Hervorziehen des Realistischen, die prima materia in Gott genannt, sonst auch als die ewige Grundzahl der Dinge, oder die urständliche Ruhe derselben in Gott bezeichnet, in welche (besonders nach St. Martins begeisterter Darstellung) auch die Betrachtung zurückzuflüchten habe, um den erscheinenden Widerstreit der Welt, das Uebel und Böse in der „scheinbaren und falschen Zeit", schon ursprünglich gelöst und ausgetilgt zu denken. Und jene Welt meint Angelus Silesius, wenn er in kühnen Sprüchen die völlige Einheit und Gleichheit Gottes und des Geschöpfs bezeugt, ja mit tiefster Zuversicht hinzusetzt, daß Gott selbst nicht mehr Gott wäre, daß „der Himmel einfiele", wenn „ich" verginge**): — Sprüche, deren Sinn in der gemein pantheistischen Bedeutung zu finden, wohl als der stärkste Beweis einer Alles zu ihrem Besten umdeutenden Unkritik betrachtet werden darf.

Was indeß die Begründung jener Lehre betrifft, so kann nicht unbemerkt bleiben, daß sie in der Gestalt, wie wir sie bei den Mystikern finden, kaum ihre allgemeine und rein wissenschaftliche Grundlage, ebenso wenig ihren frei begriffsmäßigen Ausdruck gefunden hat. Dies ist daher die Aufgabe unsrer spekulativen Theologie geworden, welche so zum ersten Male

---

*) Jacob Böhme's Leben und Lehre von Dr. W. L. Wullen. Stuttgart, Liesching. 1836. S. 49—57.

**) In „Angelus Silesius und St. Martin, als Handschrift herausgegeben von K. L. Varnhagen", Berlin 1833. vergleiche man bei Ersterm die Sinnsprüche, I. N. 276. II. N. 178. 198. 201. 255. 182. 83. und die von Strauß (Glaubenslehre II. S. 738 Note) angeführten.

es versucht, ihr die sichere Stelle und das Bürgerrecht zu geben in dem Kreise der geltenden spekulativ theologischen Wahrheiten. Den festen Anknüpfungspunkt hat sie ihr jedoch gleichfalls im Thatsächlichen gegeben, dessen Deutung und gründliches Verständniß, wie wir erwiesen haben, ohne die Lehre von einer Realwelt in Gott gar nicht möglich ist. Nur das ist die fernere Frage, wozu noch weiter jene Lehre auszubilden uns gelingen wird.

24.

Durch diese Untersuchung sind wir dem eigentlichen Verständnisse der Frage (10.) näher gerückt: worin die unendliche Wirklichkeit Gottes, die „reale, objektive Seite" in ihm, zu finden sei? Im Gegebenen selbst hat sich die Nothwendigkeit ergeben, ein Uebersinnliches und Ueberempirisches zu denken, als das allein Wirksame und wahrhaft Wirkliche in ihm, und als die in ihrem Effekte gegenwärtige Ursache, also schlechthin erkennbar durch die Unmittelbarkeit des Sinnenscheins hindurch. So entspricht dieser Satz ganz dem früher erwogenen Gesichtspunkte (3.): daß Gottes Wesen ohne Widerspruch mit dem Weltwesen nicht identificirt werden könne, demungeachtet aber also in ihm gegenwärtig sein müsse, — da in der erscheinenden Welt für sich selbst nicht Realität und Bestand sein könne, — daß es völlig erkennbar an ihm hindurchscheine. — Hiermit ist nun gefunden (ja in gewissem Sinne am Universalempirischen erwiesen) die reale, objektive Seite in Gott, oder Gott, sofern er nur als absolutes Wesen, unendliche und doch Eine Substanz, gedacht wird. Dieser Begriff so von Unten her sicher gestellt, kann daher zur Grundlage weiterer Analyse gemacht werden.

25.

Das absolute Wesen ist Grund seiner selbst; diese Aseität ist aber, laut der Dialektik dieses Begriffes in der Ontologie, in keiner Weise als abgelaufene, todt präcipitirte zu fassen, sondern, — wie nur der Begriff des Schaffens der wahre ist, in welchem die Schöpfung zugleich als ununterbrochene, als

Welterhaltung gedacht wird, — ebenso ist jenes Grundsein seiner selbst in Gott die stets lebendige That dieser Selbstbegründung, unendliches, stets aus sich selbst sich erneuerndes Leben. Gott ist (um den Begriff vergegenwärtigender Anschauung näher zu bringen) in jedem Augenblicke seiner selbstgeschaffenen Wirklichkeit immer frisch und energisch neu, während im endlichen Dasein ein Anschwellen und Nachlassen, Verhüllung und Enthüllung des Lebens unabtrennlich ist von dem, seinen Grund nicht bloß in sich-selbst, in seiner Urposition, sondern in unbestimmbar andern mitbedingenden Verhältnissen tragenden Wesen des Endlichen. Wir nennen jenes die absolute, ewige Selbsterzeugung Gottes, welche — um sogleich in die von ihr unabtrennliche ideale Seite überzugreifen, — von eben so energischem Selbstbewußtsein durchleuchtet, ihn zu dem seiner immer gleichen Vollkommenheit Genießenden (Allseeligen) macht.

Diese aus ewiger Selbsterzeugung hervorgehende Unendlichkeit in Einheit ist nun die Wirklichkeit Gottes, seine „Natur", wodurch er nicht nur Gedankenwesen in abstrakter Jenseitigkeit, noch auch umgekehrt das ist, was nur seine Wirklichkeit oder Natur in der entstehend-vergehenden Weltunendlichkeit besäße, sondern in voller und energischer Weltimmanenz doch in seinem Wesen frei ist von der unendlichen Selbstverendlichung, in welcher nach dem Pantheismus seine Ewigkeit besteht. Die Unendlichkeit der ewigen Urpositionen ist eben seine Wirklichkeit. Auch diese bedarf daher der unablässigen Selbstvermittelung aus dem Gegensatze der eigenen Schiedlichkeit und Unendlichkeit in die ewig daraus sich wiederherstellende Einheit. Auch Gottes innerstes Leben kann daher als „Proceß", „Dialektik unterschiedener Momente" bezeichnet werden, sofern man eine Vergleichung dafür von dem Reinsten und Durchdringendsten im Endlichen, dem Denken, hernehmen will. Und auch das Endliche bedarf dieser Selbstvermittlung, um nur Lebendiges, eigentliche Wirklichkeit, zu sein. Dennoch ist der specifische Unterschied nicht zu übersehen, daß im Leben Gottes, als dem nur in sich selbst gründenden, unbedingten, jene Wechseldurch-

bringung der Gegensätze stets völlig gelingt: darum ist es ewiges, vollendetes; während im unmittelbar endlichen Dasein die Lebenseinheit es nie vermag, alle ihre Momente und Bedingungen zugleich und zu Einem Schlage der Verwirklichung also in sich zu versammeln, daß die Wirklichkeit ihrem Vorbilde gleich käme; wo dann das Endliche selbst ewig, unvergänglich, in die Urständlichkeit und Ruhe in Gott eingekehrt wäre. Und indem wir Gott hiermit eine überendliche Natur beizulegen genöthigt sind, ergiebt sich uns dadurch von selbst auch ein höherer Begriff für die Wirklichkeit der Geschöpflichen, indem wir die Bedingungen erkennen, die es zum Endlichen im schlechten Sinne werden lassen, welche, überwunden und hinweggeräumt, auch ihm eine Wirklichkeit zulassen, durch welche es ewig, wie Gott, und in Gott, wiewohl darum abermals nicht identisch mit ihm, zu werden vermag: — wovon zu seiner Zeit das Bestimmtere.

In jener Anerkenntniß der Natürlichkeit Gottes, ohne mit derselben pantheistischen Konsequenzen anheimzufallen, vielmehr darin zugleich die entscheidendste Waffe zur Widerlegung und Berichtigung des bloß pantheistischen Standpunktes besitzend, ist nun unserer Meinung nach die wesentliche Grundlage der spekulativen Theologie und einer darauf zu gründenden Religionsphilosophie gegeben — im Gegensatze zum Gottesbegriffe der ältern (und neuern) Scholastik, wie des späteren Deismus, der nach Schellings treffenden Worten (Denkmal, S. 171.) „alles Natürliche von Gott hinwegnimmt", damit aber „ihn jedes Organs seiner Offenbarung beraubt." Ein naturloser Geist ist selbst nur ein unverständliches Abstraktum; hierin, oder von dieser Seite, hat der Pantheismus mit Recht den Sieg über jene Denkweise davongetragen. Ohne dies reale Leben in Gott, als dem Werkzeuge seiner Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit, würden zugleich die wichtigsten und gemütherregendsten Eigenschaften Gottes, seine Allmacht und Allgegenwart, zu etwas völlig Undenkbarem, ja Widersinnigem herabsinken.

26.

In dieser real-objektiven Seite des göttlichen Wesens ist selbst jedoch, damit es Leben sei (25.), eine Dreiheit von dialektischen Momenten zu unterscheiden: 1) der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund, — das Radikale, Einende in Gottes Wesen, — welcher zwar in Allem, aber noch nichts Besonderes ist; die noch gegensatzlose Einheit. Wir haben ihn weder als ein für sich existirendes Moment in Gott zu betrachten — wie geschehen ist, — noch als eine bloße Abstraktion ohne Realität, — wie gleichfalls geschehen, womit dann Gottes Sein aus lebendiger Selbstbegründung wieder zu dem todtfertigen Dinge an sich der alten Metaphysik herabsänke, — sondern als der in Allem wirkende und einende Urgrund, welcher somit zwar herabreicht auch bis in die äußerste Wirklichkeit des endlichen Daseins, aber für sich selbst nur gegenwärtig ist in der Selbstvollendung und Aufgeschlossenheit der göttlichen Existenz, in welcher er, wie gesagt, als Radikales, ewig Einendes, hindurchwirkt. Hiermit ergiebt sich von einer neuen Seite ebensowohl die Gleichheit, als der specifische Unterschied des göttlichen Lebens und des endlichen: auch in diesem ist ein Radikales, durch das es zum Individuellen, ebenso zum Geeinten wird: im Keime ist die ganze Pflanze schon gegenwärtig, wie umgekehrt in ihrer ausgebreiteten Verwirklichung ihr Keim noch hindurchwirkt, daß sie als individuelle, geschlossene Einheit erscheinen könne. Dennoch ist im Endlichen Beides außer einander; es ist das Vorwirkliche seiner selbst, im Unterschiede von seiner (nicht immer erreichten, oder dann vorüberschwindenden) Vollwirklichkeit: so ist es Leben, aber getrenntes, gebrochenes, unvollständiges, kurz endliches. Dieselbe radikale Einheit findet sich in Gott, weil er lebendiger ist; aber sie hat, als besonderer Moment (als Keim-Involutionszustand) in ihm gar keine Existenz; darum ist er allein absolutes, vollkommenes Leben.

Dieser Begriff des schlechthin einfachen Urgrundes noch in völliger Indifferenz gegen allen Unterschied, ist schon sehr früh

in der Spekulation gefunden worden: er ist das Sein, von welchem schlechthin nicht abstrahirt werden kann, die erste oder (in aufsteigender Betrachtung) letzte Gewißheit des Denkens, welches darin gerade metaphysisches geworden. Es ist das einfach unterschiedlose Sein, von dem nichts Anderes, denn nur das Prädikat: sein ausgesagt werden kann, das für die eigenen in ihm liegenden Gegensätze noch Indifferente, — der abstrakteste und darum früheste Begriff des Absoluten, wohlbekannt von den ältesten Anfängen der Metaphysik an bis herab zu den Neuplatonikern, und durch die Gnosis selbst der christlichen Philosophie einverleibt. Unter jenen hat Plotinos besonders, durch ausdrückliches Abweisen aller Denkbestimmungen von ihm, indem überhaupt kein relativer Begriff bei ihm Geltung habe, es als das Anfangsprincip für alles Sein und Denken bezeichnet: es ist ihm das schlechthin Prädikatlose; nur das einfachste „Sein" und „Eins" läßt es sich nennen. Bei den Gnostikern ist es bildlicher der stille, noch unoffenbare Grund Gottes an sich selbst, das Stillschweigen, die Abgrundsfülle, die Finsterniß, oder auch das reine, in sich einfache und darum noch unsichtbare Licht; in der trinitarischen Auffassung Gottes reiht sich naturgemäß der Begriff des Vaters daran; bei den Scholastikern ist es actus purissimus, die vita mera et absoluta und andere Abstraktionen einfachster Begriffe. — Aber bei jener Bestimmungs- und Ausdrucksweise wäre fast überall zu erinnern, daß ihr Begriff undialektisch bleibt: er wird für irgend ein Höchstes, Erstes, an sich Bestehendes gehalten, von dem (wie bei den Neuplatonikern) ein zweites und drittes Princip ausfließt und sich absondert. So mußte, was im Begriffe Gottes nur Moment, unabtrennbarer Theil seines Lebens ist, durch eine (gar nicht seltene) Vorstellung theogonischen Processes von ihm abgetrennt erscheinen, und wurde zu einer mythologischen Hypostase. Hier ist der dialektische Uebergang wieder herzustellen. — Aber auch die neuere Philosophie seit Schelling, so wie sie die Idee des Absoluten zum Mittelpunkte der Spekulation machte, mußte jenen Begriff wieder aufnehmen: er ist das Absolute,

als „Indifferenz", im ausdrücklichen Unterschiede gefaßt von der lebendigen, die Gegensätze schon durchdringenden Identität; später wird er das „Sein", aber als gleich noch dem „Nichts": deutlich nur dialektische Anfänge, welche einen Proceß, ein Mannigfaltiges sich vermittelnder Principien in Gott, einen lebendigen Gott voraussetzen. Aber in entgegengesetztem Bestreben wurden hier die weiteren Momente jenes Processes sogleich schon in die unmittelbare Scheinwelt verlegt: jenes Leben Gottes sollte nur das unendlich sich verendlichende sein, bis zu welcher schlechten und negativen Endlichkeit von hier aus noch ein weiter Weg ist. Da muß die Dialektik vielmehr den Unterschied hervortreten lassen.

27.

Der Urgrund, als für sich unwahrer Moment, ist vielmehr nur in dem folgenden zu denken:

2) die durch die Selbsterzeugung aus ihm gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seins, seine extensiv und intensiv unendliche Realität oder Machtfülle, welche der Urgrund, obwohl als besonderer seit Ewigkeit in dem verwirklichten Gotte verschwunden, dennoch als ruhende Einheit in ihr (einem Alles harmonisirenden Grundtone vergleichbar) durchwaltet. Diesen zweiten Moment, das sich selbst erzeugende Leben Gottes in seiner ewigen Vollendung, hat man meistens, unfähig, das Denken hier in seiner Reinheit zu erhalten, und um des Lebens Gottes durch ein unmittelbares Zeugniß gewiß zu werden, mit der Weltwirklichkeit verwechselt, und so den Pantheismus erzeugt. In unserm gegenwärtigen Zusammenhange kann diese Ansicht nicht mehr auftreten; sie ist schon durch unsere Theorie von Zeit und Raum, durch den Unterschied von Dauer und Zeitlichkeit fundamental widerlegt, welche die Zeitlichkeit der erscheinenden Weltexistenzen von Gottes Wirklichkeit ausschließt, die ewige Dauer lebendigen Selbsterzeugens aber in ihm setzt. Auch uns freilich ist die Weltwirklichkeit bei diesem Punkte der Untersuchung von entscheidender Bedeutung, nicht als unmittelbarer Beleg für jenes göttliche

Leben, wohl aber als die vermittelnde Grundlage eines Rückschlusses, wie es an sich selbst zu denken, indem in Gott, als dem Urgrunde der Welt, auch die Gründe zu einem solchen, in Gliederungen und Wesensstufen getheilten Universum liegen müssen.

So kann man sich jenen Begriff des immanenten Lebens in Gott nicht concret und real genug denken, da in ihm der wahrhafte Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen gesucht werden muß. Wenn sich nämlich im erscheinenden Universum, in der allgemeinsten Grundlage des Weltgebäudes, wie in den einzelnen Reichen der Natur (den relativ geschlossenen Specialuniversen), im Chemismus, in der Welt des Minerals, der Pflanzen und Thiere, die Einheit eines Grundgedankens, bis in die konsequenteste Gliederung des Einzelsten herabverfolgt, sich verwirklicht zeigt (welche Ideenhaftigkeit des erscheinenden Universums freilich erst in der ideellen Seite Gottes, in seinem Denken (34.), ihre volle Begreiflichkeit erhalten kann): so müssen diese Gedanken, die wir solchergestalt in zeitlich-räumlicher Geschiedenheit vor uns haben, offenbar zugleich eine substantielle Wirklichkeit in Gott haben, oder im realen Wesen Gottes gründen, und in der Sinnenwelt nur abgeleitete, secundäre Wirklichkeit erhalten. Die zeitlich werdende Schöpfung ist daher (nach dem gewöhnlichen, auch platonischen Idealismus, der eben deßhalb, den Dualismus nicht überwindend, ein Reelles, eine Materiatur anderswoher voraussetzen muß) — keineswegs bloß die Realisirung der nur ideellen göttlichen Vorbilder, sondern ausdrücklicher vielmehr die Folge der Realität, welche jene Ideen im göttlichen Wesen schon ursprünglich besitzen. Auch jener Idealismus gründet sich daher nicht minder nur auf ein halbes Denken, wie wir es an der pantheistischen Auffassung des Absoluten im Begriffe einer bewußtlos vernünftigen Naturkraft nachwiesen: auch jener, wie diese, schließt die volle Begreiflichkeit einer Weltschöpfung, wie sie gegeben ist, aus, und läßt den Geist unbefriedigt. Uebrigens zeigt sich in diesem Idealismus nur dieselbe

abstrakte Fassung, welcher wir im Vorhergehenden im Begriffe eines absoluten, aber naturlosen Geistes begegneten: Ideen, bloße Vorbilder im Denken Gottes, wären ebenso unfähig schöpferisch sich zu propagiren, wie ein reiner Geist Gottes unfähig wäre, Schöpfer einer solchen, in Stufen gegliederten Welt zu sein. Wir haben also, abermals auf die Garantie dieser Welt, und als deren Radikal (26.), in Gott ein Realuniversum von entsprechenden Grundkräften und Potenzen zu denken. Sie haben Schiedlichkeit und Individualität, gleich realen, in der reichen Natur eines Wesens neben einander vorhandenen Vermögen; aber vor der Schöpfung, oder ohne Beziehung auf solche gedacht, treten sie nicht als gesonderte aus ihm hervor: gewinnen für sich keine Existenz, sondern sind durchdrungen und getragen von der ewigen Einheit Gottes. Und nur der Gott, welcher ein System von abgestuften Grundkräften, niedere und höhere Potenzen in sich trägt, aber von seiner Einheit gehalten, kann Schöpfer dieses Universums sein: wobei sich vorläufig als allgemeinste Folgerung ergiebt, daß das eigentlich Weltschöpferische nur in der Auflösung jenes einenden, temperirenden Bandes, welches die Selbsterzeugung Gottes ewig erneuert, gefunden werden kann, um das in gesonderte Existenz zu setzen, was in Gott verbunden ist: den Fortschritt vom Unterschiede der Potenzen zur eigentlichen Geschiedenheit und Sonderung gegen einander. Wiederum aber: wie Gott die in ihm ungesonderten Potenzen aus einander treten läßt, und sie so zur Welt außer ihm werden: ist diese nichts Anderes und Neues für ihn, oder (für seinen Stand- und Augpunkt) ein außer ihm Selbstständiges; die Geschöpfe schaffend und erhaltend, will und bestätigt Gott in ihnen nur sein eigenes Wesen.

28.

Dieser Begriff der Unendlichkeit und Schiedlichkeit des göttlichen Universums reicht somit abermals in den folgenden Moment:

3) den der ausdrücklichen, verwirklichten Einheit hinüber. Erst in ihr wird das reale Wesen Gottes ebenso im

Begriffe vollendet, wie es in seiner Wirklichkeit ewig vollendet ist. Sie ist nicht das unaufgeschlossene Eins des Anfangs (26.), nicht mehr bloß die Gliederung der Grundkräfte und Potenzen im innern realen Leben, welche eben für sich nicht zu denken wäre: sondern die frei durch sie hindurchwirkende, sich aus ihnen herstellende, sieghafte Einheit. Diese aber ist, wie gezeigt worden, selbst nur möglich und spekulativ begreiflich durch und im Geiste Gottes, womit der Uebergang in die ideal-subjektive Seite, aber auch die innere Unabtrennlichkeit beider Seiten nachgewiesen ist. Erst im Folgenden kann daher dieser — der letzte — Moment seine vollständige Begründung erhalten.

Für sich betrachtet, gäbe dies offenbar den Begriff einer noch blinden Dreieinheit in Gott, von welcher wir freilich erkannt haben, daß sie für sich unwahr und abstrakt bleiben würde, wiewohl am Tage liegt, daß der von Hegel aufgebrachte oder vielmehr umgedeutete Begriff der kirchlichen Dreieinheit um nichts Wesentliches über jene Vorstellung hinausgeht. Soll der Geist, die Persönlichkeit Gottes erst werden, als Resultat eines am Endlichen sich vermittelnden Processes, fällt sie in den zweiten Moment, in die Peripherie des Mannigfaltigen, nicht in den Centralpunkt der Einheit als das Einfachheit und Gegensatz, ersten und zweiten Moment wahrhaft Vermittelnde; was eben die Hegelisch-pantheistische Trinität ist: so bleibt sie in dem nachgewiesenen Widerspruche der Abstraktion befangen. Der Begriff des absoluten Lebens, des unendlichen, sich mit sich selbst vermittelnden Processes, ist freilich gewonnen; aber der Begriff des absoluten Lebens für sich ist unwahr oder unverständlich. Blinde Lebendigkeit im Absoluten ist selbst im Widerspruch; denn die Einheit des Unendlichen kann zuletzt nur im absoluten Selbstbewußtsein liegen. Jenes unendliche All-Leben ist freilich, um es der Vorstellung wenigstens zu hypostasiren, Weltseele genannt worden. Diese müssen wir aber schon von hier aus für ein Gespenst der Abstraktion erklären: was da lebt auch im sinnlichen

Universum, sind eben nur jene göttlichen Kräfte und Potenzen, und deren Einheit ist erwiesener Maaßen nicht ein düsteres All-Leben; eine dumpfe All-Seele — (die unverständlichste Hypothese, welche es geben kann) — sondern der selbstbewußt persönliche Gott. — Hiermit sind wir in die ideal-subjective Seite Gottes übergeführt worden.

II. Die ideale oder subjektive Seite des göttlichen Wesens.

29.

Nur dadurch vermag Gott die Einheit jenes eigenen Universums von Grundkräften, d. h. in all ihrer aufwallenden Lebendigkeit durchwirkend absolutes Leben zu sein, daß er in seiner Unendlichkeit zugleich der einende Geist, das Ursubjekt ist in unwandelbarer Selbstanschauung. Der Beweis davon ist in allem Vorhergehenden enthalten. Jenes Radikal in Gott (26.), jenes ewige Centrum des göttlichen Wesens (28.), welches ebenso seine Unendlichkeit erzeugt, als diese in Einheit bewahrt, kann, weil es nicht des Geschöpflichen, Bedingten, von Anderswoher Vermittelten und Geleiteten, sondern des Absoluten und Unendlichen Einheit, die Einheit in letzter Instanz ist, nicht mehr als bloß lebendige, sondern zugleich als selbstbewußte gedacht werden. Dies das Erste und Allgemeinste, wodurch die reale Seite in Gott nur in seiner idealen möglich, und mit seinem geistigen Wesen unauflösbar vereinigt sich zeigt. Jene erweist sich als nur in diesem Bestand zu haben.

Daraus ergiebt sich der allgemeine Begriff der Selbstanschauung, eigentlicher noch des Selbstbewußt-Seins Gottes, im specifischen Gegensatze mit dem Selbstbewußt-Werden alles kreatürlichen Geistes, welcher nur innerhalb einer Entwicklung aus Bewußtlosigkeit, und in auseinanderfallenden Momenten, „discursiv", nie daher ganz und völlig, sich zu erkennen vermag, aus demselben Grunde, warum auch sein Leben nur das endliche, aus einem ihm vorangehenden Grunde stammende ist. Gottes Selbsterkenntniß ist „intuitiv", ein untheilbarer, ewig vollendeter Erkenntnißakt, weil, was er ist, er nur

durch sich selbst ist, und daher nur bei ihm die ewige Selbsterzeugung, das Grundsein aus sich selbst, völlig in dem Lichte des Bewußtseins aufgehen kann. Die göttliche Aseität ist nicht als todte, aber darum auch nicht als blinde zu fassen; indem er aus sich selbst unendliches Leben in Einheit ist, vermag er dies nur zu sein in dem Einen Selbstbewußtsein der diese Unendlichkeit an sich befestigenden Subjektivität.

30.

Deßhalb ist Gott ferner ausschließlich als nur Geist, absoluter Geist (spiritus purissimus, nur nicht im Sinne einer abstrakten, naturlosen „Reinheit") zu bezeichnen, nicht gleich den geschaffenen Persönlichkeiten, als Einheit von Geist, Seele und Leib. Aller kreatürliche Geist, weil er aus einer geschaffenen Uranlage herauslebt, und hiermit einer Genesis und einem Erwachen zum bewußten Geiste unterworfen ist, ist nur in seiner Körperspecifikation, organisch-seelisch, wirklich, was ihm zugleich seine Voraussetzung, daher ein dunkler Hintergrund für ihn selbst, bleiben muß: denn nur das Selbsterlebte, aus sich Erzeugte oder Gewollte ist auch ein Erkanntes. — Aus gleichem Grunde hat er seine Objektivität, — was die Ontologie überhaupt im Begriffe des Andern seiner zusammenfaßte, — als ein ihm Dunkles, Undurchdringliches sich gegenüber, mit welchem er nur empfindend zusammenhängt, und durch alle Formen empirischen Erkennens doch immer nur im äußerlichen Verhältnisse zu ihm bleibt. In allem kreatürlichen Geiste, weil er dies ist, bleibt daher für ihn selbst in doppeltem Sinne ein dunkler, nicht in Bewußtsein aufgehender Rest.

In Gott dagegen allein, weil er Aseität ist, durchdringt die Selbsterkenntniß ganz seine Wirklichkeit und stellt sie völlig durch-dacht, ebenbildlich, vor ihn hin. So ist die Seite, welche wir Seele (Weltseele) in Gott nennen könnten, das ganze Gebiet des Empfindens, welches eine ihm äußerlich bleibende Objektivität voraussetzt, und eines dadurch vermittelten empirischen Bewußtseins für Gott nicht vorhanden; das

Andere seiner selbst ist, weil in seiner Einheit, so in seinem Geiste, absolut durchschaut, urgewußt, so gewiß es entweder seine eigene innere Unendlichkeit, oder durch seinen Willen (Geschaffenes) ist, der schaffende Wille aber gleich ursprünglich vom Selbstbewußtsein und Denken Gottes getragen sich erwiesen hat. Wie sehr wir daher auch Gründe haben werden, das Allbewußtsein Gottes von sich selbst von seinem Weltbewußtsein (seiner „Allwissenheit“ in gewöhnlicher Wortbedeutung) zu unterscheiden, weil die „Welt“ sich allerdings in sehr bestimmtem Sinne als sein Anderes und ihm Aeußerliches ergeben wird: so kann doch auch das letztere in keiner Hinsicht als etwa sinnlich vermittelt, oder an die nothwendig damit eintretenden Bedingungen einer allmählichen Kundnahme und („discursiven“) Theilerkenntniß gebunden gedacht werden; denn schon vorläufig ist klar, daß es sein eigenes Radikal und seinen höchsten Grund nur im Allbewußtsein Gottes vom eigenen Wesen (im ewigen Welturbilde) wird finden können, also im ursprünglich intuitiven Erkenntnißakte Gottes von sich selbst. — Deßhalb vermag auch allein Gott Verstand beigelegt zu werden im eigentlichen Sinne, nicht Vernunft und Sinnlichkeit, die beiden Grundformen der Receptivität eines endlichen Bewußtseins; denn es ist Nichts zu denken aus dem angeführten Grunde, zu welchem der Geist Gottes sich äußerlich (receptiv) verhalten könnte, wiewohl ein selbstständig Existirendes neben ihm gedacht werden kann. Hier ist aber der Geist, seiner Natur nach, das Uebergreifendere und Mächtigere; denn er vermag auch das ihm Abgestammte, aber aus dem eigenen Elemente Lebende, von ihm Emancipirte, wissend zu durchdringen.

Ebenso ist von Gott schlechthin zu verneinen, was als Analogon der Leiblichkeit in ihm betrachtet werden könnte, in welcher Vorstellung die Philosophie der Gegenwart, wenn sie auch dieser ausdrücklichen Bezeichnung sich enthalten mag, recht eigentlich eingehaust ist. — Leib ist nach allgemeiner ontologischer Bestimmung (Ontol. §. 275. S. 479. f. §. 280. S. 489.), die äußere Wirklichkeit der Seele, das zwar seelisch von ihr

bewußtlos Durchdrungene und Durchwirkte, was aber ihrer geistigen Seite ein Dunkles bleiben muß. Der Begriff der Sensibilität und Irritabilität, der in dem Begriffe des leiblichen Organismus zugleich enthalten ist, setzt hiermit bestimmte Organe des Empfindens und Bewußtwerdens voraus, im Unterschiede von andern bewußtlos bleibenden. Der Begriff der Leiblichkeit schließt also die weitere Folge in sich, daß der in's Bewußtsein tretenden Seite nothwendig eine dunkle, undurchdringliche, gegenüber bleiben muß. So in der individuellen Einheit von Geist, Seele und Leib, oder bloß von Seele und Leib, wie im thierischen Dasein. Genau dasselbe Verhältniß findet Statt, nur in's Absolute erhoben, wenn Gott, pantheistischer Weise, bloß als Weltseele oder als Weltgeist gefaßt wird: er lebt in der Welt, beseelt sie, durchgeistet die endlichen Geister in ihr: er singt in der Nachtigall, duftet in den Blumen, oder wie sonst die Naturinbrunst einer ältern Zeit, nach ihrem weltgeschichtlichen Standpunkte für damals berechtigt, sich darüber hat weiter vernehmen lassen. Da ist es der eigentliche Begriff dieses Standpunktes, daß die Welt Gottes Leib sei, sein sich verwirklichendes Leben; aber nur der kleinste Theil von ihr geht in Empfindung oder in Bewußtsein auf, der größere bleibt im (leiblichen) Dunkel. Indem jener Standpunkt, der pantheistische, hier jedoch aus seiner Einseitigkeit in den ihn ergänzenden aufgehoben worden ist, wird auch der ihm entsprechende Ausdruck: die Welt der Leib Gottes, in die Schranken seiner relativen Geltung gestellt: wir brauchen ihn nicht zu meiden, weil wir ihn als einen falschen und verlebten nachweisen; und wie die christliche Weltansicht auch jene poetische Auffassung der Natur um eine Stufe höher gerückt hat, wie diese für sich selbst zur Poesie einer Vergangenheit geworden ist, die übrigens, da im freien Reiche der Phantasie alle Stadien und Elemente des Geistes neben einander Gestalt gewinnen können, auch jetzt noch vom Hauche ächter Poesie durchdrungen sein kann: so ist es auch in der Spekulation, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß hier der Fortschritt in Kraft

zu halten, und das spekulativ Ueberwundene, wenn es dennoch sich für ein noch Berechtigtes geltend machen will, sich gefallen lassen muß, als ein Ueberlebtes bezeichnet zu werden.

31.

Wie vorher sich ergab (28. 30.), daß Geist und Bewußtsein ohne ihre objektive Seite nicht existiren können, oder in Ermanglung einer solchen ein unwirkliches Abstraktum sein würden: so zeigt jetzt sich umgekehrt, aber das Vorige in anderer Hinsicht nur bestätigend, daß absolute Realität, unendliches Leben in Gott, ebenso nur abstrakt, für sich undenkbar wäre, wenn nicht vom Selbstbewußtsein durchdrungen. Der Geist ist nicht Resultat (Ziel) des göttlichen Lebensprocesses, sondern sein Anhang, zugleich aber dadurch seine in den eignen Realunterschieden ewig bei sich selbst bleibende Mitte. Die Momente des Geistes Gottes, eben weil sie sich mit seinem realen Leben völlig durchdringen, entsprechen daher ganz denen des letztern: sie sind dort dreifache in lebendiger, hier in selbstbewußter Einheit.

1) So haben wir zunächst wieder nur den ersten Moment der göttlichen Idealität und seines Geistes gesetzt. Jenes Selbstbewußtsein, Urich, die ewig sich gleichbleibende Identität des Ursubjektes, wie wir zuerst rein für sich sie fassen mußten, entspricht in der ideellen Natur Gottes völlig dem, was im realen Wesen der Urgrund, die reine Einheit, der actus purissimus, hieß (26.); und ebenso, wie dort, ist es auch hier (gewissen damit in Widerspruch stehenden theologischen Ansichten gegenüber) vielmehr das Interesse nachzuweisen, wie Gott dies für sich selbst nicht sein könne, als daß er es sei. Die Unterscheidung wird gemacht, um sie, als solche, bewußt aufzulösen in einen umfassendern Zusammenhang. In der rein geistigen Idealität dieses ersten Moments wäre Gott nämlich ebenso unwirklich, wie er im Begriffe der rein lebendigen Einheit, des actus purissimus, sich also erwiesen hat. Es wäre der Begriff des abstrakten Monotheismus, nach welchem die deistische Gotteslehre sich gefällt, Gott als bloß höchstes Wesen,

in reiner, übrigens aber unbegreiflicher, Geistigkeit zur Verehrung zu bringen, und somit ihn seiner bestimmtern realen, wie idealen, Prädikate zu entkleiden, zugleich dadurch aber seinen Begriff zum undenkbaren oder widersprechenden zu machen: — wie, parallel damit, der abstrakte Substantialitätsbegriff des ersten Realmomentes in Gott (bei Spinosa) sich als eben so undenkbar ergeben mußte. So könnte man diesen Moment Gottes, um ihn als den abstrakten zu bezeichnen und auch im Ausdrucke ihn der ebenso abstrakten Lieblingsfassung des gewöhnlichen Denkens anzunähern, die Gottheit nennen, als allgemeine Geistigkeit Gottes, als Anfang seines eigentlichen Wesens, noch nicht Gott, den persönlichen und zugleich klar begreiflichen.

32.

An sich selbst wäre dieser Moment nur das reine absolute Ich = Ich, die formelle Identität, die noch nichts Unterschiedenes zu bejahen, mit sich identisch zu setzen hätte, die leere Subjektivität, welche für sich weder Wahrheit noch Begreiflichkeit hätte. Aber es ist diesem Momente für sich wohl nachzuforschen, weil er, übersprungen, den wahren Quellpunkt des Geistes Gottes unenthüllt läßt. In ihm liegt nämlich, wie der Geist, die bloße Selbstdurchsichtigkeit, zugleich auch einende Macht, den eigenen Gegensatz und die Unterschiedenheit in sich Ueberwindendes, zur geschlossenen Totalität Vereinigendes werden könne. Aber die Bestimmungen, durch welche er dies wird, sind nicht bloß empirisch-psychologische, also nur am menschlich-endlichen Bewußtsein etwa wahr (desgleichen die ist, daß dies Bewußtsein sinnliche Receptivität, und zwar die ganz bestimmte der fünf Sinne habe), sondern sie sind schlechthin allgemeingültige, im Begriffe des Selbstbewußtseins nothwendig gesetzte (Kategorieen des Geistes), daher ebenso schlechthin auf den Begriff des absoluten Geistes, wie auf den des endlichen zu beziehen. — Es hat sich gezeigt: Gott als absoluter Lebensgrund seiner selbst, ist hierin zugleich reine Selbstanschauung, jene formelle Identität, welche wir noch nicht

Selbstbewußtsein nennen können: sie ist nur der geistige Anfangspunkt, das Radikal des Bewußtseins, und dialektisch so das an sich selbst Unwirkliche. Aber für Gott enthält dieser Begriff eine größere Bedeutung, als im endlichen Geiste; denn der letztere erwacht erst innerhalb einer Entwicklung zum Bewußtsein, welches zu ihm, als realer Existenz, erst hinzutritt: sein Ich fällt hinter seine reale Entwicklung, welche er großentheils schon durchlaufen, ehe die Selbstanschauung dazutritt; daher dem endlichen Ich der eigene Lebensgrund ein dunkel undurchdrungenes bleibt (30). Im endlichen Geiste kommt ein reines Ich, völlige Identität (Wechseldurchdringung) des Subjekts und Objekts, gar nicht zu Stande. Das reine Ich bei ihm ist nur Werk wissenschaftlicher Reflexion und Abstraktion und darum lediglich leere Identität. Anders im göttlichen Geiste: er ist Ich von Anfang und reines, weil er, selbstschöpferisch sich hervorbringend und in seine Unterschiede sich gliedernd, darin stets von jener (nun nicht mehr leeren) Ichanschauung begleitet ist: der Geist Gottes durchleuchtet den eigenen tiefsten Lebensgrund, und dies macht erst begreiflich, wie er — abermals im specifischen Unterschiede von jedem endlichen Geiste — in der Unendlichkeit seiner Lebensäußerungen und schöpferischen Wirkungen nicht sich entfremdet wird (abhanden kommt), was ein bloß secundär hinzutretendes Bewußtsein nicht ersetzen oder erklären könnte. Er steht schon, als reines Licht, am Urquell seines Seins und begleitet alle Selbsttheilungen und Entäußerungen desselben, so schon ursprünglich in der eignen Einheit und Harmonie sie bewahrend: — eine andere Folge der göttlichen Aseität. Eben damit ist Gott Ich schlechthin, Urich, weil er allein Ich von Anfang ist. Und so sind auch die abgeleitetsten Eigenschaften Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, wie Allmacht und Weltallwissenheit, an jenes tiefste Radikal des göttlichen Geistes geknüpft, wenn es darauf ankommt, sie überhaupt zu verständlicher Denkbarkeit zu bringen. Auch hier bleibt nur die Wahl, entweder sie ganz zu läugnen, wo dann die Weltthatsache immer unverständlich und räthselhaft

bliebe, oder wenn sie selber nicht völlig unbegreiflich und widersprechend sein sollen, sie an jenen innersten Mittelpunkt des göttlichen Wesens zu befestigen.

33.

Hiermit tritt aber in jene ursprüngliche Identität für Gott selber ein Unterschiedenes, objektiv Gegensätzliches ein, ohne doch, wie bei dem kreatürlichen Geiste, ein ihm Undurchsichtiges, die Schranke eines (eigentlichen) Nichtich zu werden. Das göttliche Ich erkennt (bejaht) sich selbst vielmehr in all jenen Unterschieden seiner Lebenskräfte und Potenzen, und beherrscht sie in diesem Erkennen. Dies wird erst die entfaltete, verwirklichte Subjekt-Objektivität in Einheit, der zweite und dritte Moment mit dem ersten verbunden, welche zusammen erst (wovon nachher) die Selbstanschauung des abstrakt Identischen zum concret Identischen des göttlichen Selbstbewußtseins machen können. Der erste Moment für sich, der reine Lebensgrund und seine Idealität, wäre eben damit das noch unaufgeschlossene, sich selber unoffenbare Leben, ebenso wie Gottes intelligentes Wesen umgekehrt nur leere Selbstanschauung, damit aber das noch seiner eigenen Gegensätze unbewußte, darum unmächtige wäre. Man hat es die stille Weisheit, das in der Tiefe Gottes verschlossene Licht genannt; aber es hat keine Wahrheit und keinen Bestand für sich; es kann nur am zweiten Momente seine Kraft und darum seine Wirklichkeit bethätigen. — Mit den theologisch-dogmatischen Begriffen von der immanenten Wesenstrinität verglichen, — sofern nämlich, was wir wenigstens nicht richtig bezeichnend finden, die Unterschiede der göttlichen Offenbarungstrinität von Vater, Sohn und Geist, welche allein eigentlich die christliche Lehre kennt, schon auf die metaphysischen Unterscheidungen im Wesen Gottes übertragen werden dürfen*), wäre es der Moment des Vaters, für sich gefaßt, von welchem indeß auch auf diesem Standpunkte wohl gesagt

*) Man vergleiche eines ausgezeichneten Theologen Gutachten darüber in des Verf. Abhandl. über „den Unterschied der innern und der Offenbarungstrinität" in der Zeitschr. Bd. VII. S. 229.

werden kann, daß er der Zeugende des Sohnes, des zweiten Moments sei; denn er ist wesentlich Grund seiner selbst, selbsterzeugendes Leben.

34.

Damit sind wir in den zweiten Moment des ideellen Wesens in Gott übergetreten:

2) dessen Begriff jedoch schon von allen Seiten vorbereitet ist, weil er umgekehrt bei allen vorhergehenden Momenten bereits hindurchwirkt: er beruht auf den evidentesten, eindringlichsten Gründen über das göttliche Wesen, wie es am Wesen der Welt sich kund giebt. Die Thatsache der Weltstufen und Potenzen nöthigte zur Annahme eines analogen Universums abgestufter und harmonisch gegliederter Grundkräfte im göttlichen Leben (27). Wenn wir jedoch zunächst es unbegreiflich finden mußten, wie diese Unendlichkeit der göttlichen Lebenskräfte eben so geschieden, wie in einander geordnet, als das Uneine und doch Geeinigte, in Gott wirken könne, wie er Herr zu werden vermöge seiner eignen unendlichen Fülle: so ergab sich dafür als wahrhaft begreiflicher Erklärungsgrund nur das Selbstbewußtsein Gottes. Seiner innern Unendlichkeit muß ebenso gemäß und ihr gewachsen sein die absolute Macht seiner Intelligenz. Diese ist in dem selbsterzeugenden Lebensprocesse Gottes das übermächtige, ordnende, jedes Chaos ausschließende Princip. Indem er sich erzeugt, erkennt er sich, und sich erkennend bringt er sich hervor: dies ist der höchste Grund von der Einheit und Absolutheit auch seines Lebens. Aber nur in Gott sind, weil er Aseität ist, sein Selbsterkenntniß- und Selbsterzeugungsakt — nicht identisch (hiermit fielen wir wieder zu dem abstrakten Begriffe der bloßen Idealität Gottes zurück), — aber in absoluter Wechseldurchdringung: in allem kreatürlichen Geiste sind sie zertrennlich, oder fallen — in der Unmittelbarkeit seiner Existenz — völlig aus einander.

35.

Dies ist aber nicht mehr Selbstanschauung, sondern Selbstbewußtsein Gottes zu nennen, als Einheit des in

der That schon unterschiedenen Gegensatzes von Subjekt- und Objektivität. Gott macht hier seine Unendlichkeit, die Natur in ihm, zugleich zum Objekte seiner Selbstanschauung, und so sich von sich selbst unterscheidend, gelangt er zu wirklicher, erfüllter Selbstanschauung, zu Selbstbewußtsein. Das Objektive in Gott, der Reichthum des (im ersten Momente noch potentialen) Lebens, wird hier, im Bewußtsein, in die eigene Schiedlichkeit, auseinander gelegt. Das (bisher verschlossene, im Moment der Nichtoffenbarung gedachte) innere Universum gliedert sich in die gesonderten Anschauungen einer Ideenwelt: die göttlichen Grundkräfte, weil sie an sich schon ideenhaft, aus einem geistigen Principe ausgeboren sind, werden hier in dies ausdrückliche Licht des Gedankens erhoben. Das an sich Geist Sein des unendlichen Lebens Gottes vermag nur darum auch für sich selbst zum Geiste zu werden, es läßt sich vom Selbstbewußtsein völlig durchdringen und in sein Licht setzen, weil es Licht, Geistwesen (Verständigkeit) von Anfang ist. Und wie die Welt, als objektivirtes Vernunftuniversum, eben dadurch das umfassendste Zeugniß giebt für dieses An-sich-Geistsein des innern göttlichen Lebens; so liegt in diesem zugleich der höchste Grund von jener in der Welt allgegenwärtigen Vernunft, die Urquelle von allem Dem, was man „Vorsehung Gottes" im Ganzen, wie in ihrer besondersten Bethätigung, zu nennen gewohnt ist.

Aber dies Real- und Idealuniversum des Wesens Gottes, völlig in einander eingehend, läßt in Gott eben darum nicht ein bloßes Anschauen seines Andern, wie Sichanschauen in diesem unendlichen Unterschiede voraussetzen: er kann in diesem Akte der Selbsterkenntniß zugleich vielmehr nur das sein, was wir, den Ausdruck zunächst von unserm Geiste übertragend, Denken nennen müssen. Aber es ist auch hier nicht eine bloß psychologische Uebertragung dieses Begriffes, oder eine Steigerung desselben in ein unbestimmt Unendliches, sondern, ihn in seiner nothwendigen Allgemeinheit fassend, müssen wir vielmehr abermals, wie von dem des Geistes (20. 29.), behaupten, daß der wahre

Begriff des Denkens in uns nicht realisirt sei, daß wir ebenso den specifischen Unterschied desjenigen Denkens, was wir bei Gott so bezeichnen müssen, von jedem menschlichen geltend zu machen haben, wie die allgemeine Gleichheit beider.

36.

Denken überhaupt ist diejenige Thätigkeit des erkennenden Bewußtseins, worin das erkannte (angeschaute) Objekt zugleich in seine Unterschiede (Ur-Theile) zerlegt, aus ihnen jedoch wieder in ihre Allgemeinheit (in den Begriff) zusammengefaßt und dadurch erst durchdringend erkannt, auch im Anschauen vollendet wird. Wie daher im eigentlichen Denken Urtheilen und Schließen nicht auseinander fallen, sondern beide in einander allein den wahren (concret-allgemeinen) Begriff des Objektes ausmachen, ebenso wenig ist auch an sich (oder dem Begriffe nach) das Denken zu sondern vom objektivirenden Anschauungsakte, sondern nur das vollständig entwickelte, das Objekt durchdringende Anschauen selber; umgekehrt kann dies wahrhafte, das Objekt völlig in sich aufnehmende Anschauen ohne den Theile und Einheit in einander erkennenden (urtheilenden und schließenden, und somit begreifenden) Denkakt nicht gedacht werden: jedes von beiden, Anschauen wie Denken, erreicht nur im andern seine eigene Wahrheit; das (eigentliche) Erkennen ist nur durch Einheit und untrennbares Zusammenwirken beider möglich. Das wahre Erkennen ist nur anschauendes (intuitives) Denken. — Anders verhält es sich mit beiden in unserm empirischen Bewußtsein, wo die Funktionen des Anschauens und Denkens vielmehr sich entgegengesetzt, hinderlich sind, und wir nur, absehend von der Anschauung und nicht mehr beunruhigt von ihrer Fülle, auf reflektirend-abstrahirendem Wege („discursiv") dazu gelangen können, den Begriff zum Angeschauten zu finden, welcher eben darum nur ein abstrakter bleibt. Was daher seiner wahren Bedeutung nach nur in zusammenwirkender Einheit den Begriff des Erkennens geben würde, müssen wir in unserm Geiste zertrennt, in einen Gegensatz auseinandergerückt, finden: und es

zeigt sich abermals, daß auch in diesem Bezuge der Mensch seinem Begriffe, Geist zu sein (hier erkennender Geist), nicht entspricht. Die gewöhnliche reflektirte Bildung und Erkenntnißweise, in der wir der Regel nach uns entwickeln, und auf der die allgemeine Wissenschaft beruht, zeigt sich hier gleich ursprünglich dem Wesen des Geistes unangemessen, und völlig nur, wie zum stellvertretenden Surrogate der wahrhaften, fehlenden, uns verliehen. Dagegen ist es denkwürdig und kann sicherlich nicht bloß eine zufällige Beziehung sein, daß Alles, was man im Erkennen genialen Blick, Eingebung des Wahrheitssinnes u. dgl. genannt hat, kurz jede unreflektirte Anticipation einer nur durch Denkvermittlung zu gewinnenden Wahrheit, in irgend einem Grade sich jenem intuitiven Denken annähert, welches wir allein für das wahrhafte, seinem Begriffe entsprechende, halten können, ebenso wie die ekstatischen Erkenntnißzustände, von denen Manches berichtet wird, merkwürdiger Weise, wenn auch nicht dem Umfange ihres Wissens, so doch ihrem specifischen Wesen nach, ganz dem zu gleichen scheinen, was wir ein mit der Intuition zusammenfallendes Denken nennen müßten.

Aber auch dies kann sicherlich nicht bloß auf Zufall beruhen, daß der wahre Begriff des Denkens, wie er sich uns hier ganz unabhängig von dem bestimmten Zusammenhange oder Bedürfnisse unserer spekulativ-theologischen Forschung ergeben hat, die Einheit nämlich von Anschauung und Denken, gerade derjenige ist, welcher das hier uns begegnende Problem löst. Soll Gott, wie die Konsequenz alles Bisherigen es fordert, als einend-durchdringendes Bewußtsein seiner Unendlichkeit gedacht werden; so kann er es nur, wenn jener Begriff des wahren Denkens, der durch sich selbst schon und Realität gleichsam fordernd sich geltend macht, ihm beigelegt wird. Und so ergiebt sich abermals, daß die Idee Gottes nicht durch bloße Steigerung endlich empirischer Bestimmungen in's leer Unendliche, als unbestimmtes ens perfectissimum unbegreiflicher Realitäten, zu Stande komme, sondern das einzig und wahrhaft

durch sich selbst Begreifliche, weil dem Begriffe Entsprechende, sei. Die Unbegreiflichkeit, weil Unangemessenheit gegen den Begriff, fällt auch hier vielmehr auf die Seite der empirischen Thatsächlichkeit, in der wir den Menschen finden, und diese bedarf der Erklärung. „Gottes Geist", nach Schellings tiefem Worte, „ist nicht so arm, daß er nach Allgemeinbegriffen dächte"; — denn, müssen wir hinzusetzen — in ihm ist der Begriff des Geistes und des Denkens realisirt, nicht in den unmittelbar menschlichen Zuständen. Sofern nämlich Gott gedacht werden muß, als sich anschauend in seiner Unendlichkeit, ist er in diesem Einen, ungetheilten Selbsterkenntnißakte nicht bloßes Anschauen, sondern Denken. Nur unterscheidend und gliedernd (urtheilend), darin zugleich aber diese Momente beziehend und zur Einheit verknüpfend, also anschauend-denkend, vermag Gott durch Selbstbewußtsein seiner unendlichen Wesensfülle Herr zu werden. Dadurch wird diese zugleich zu Ideen, und zwar zu einem Systeme von Ideen, — einer gegliederten Idealwelt, welche die Einheit Gottes darstellt.

37.

Aus der erst hier völlig erklärten Wechseldurchdringung des Reellen und Ideellen in Gott ergiebt sich noch ein anderes Verhältniß. So wie nämlich im Vorhergehenden als die unmittelbare Folge des realen Lebens Gottes — nicht als Produkt einer besondern Wirkung, eines ausdrücklichen Schaffens desselben — Dauer (die wahre Zeit) und Raum (jene Ausdrücklichkeit des Neben- und Außereinanderseins) sich ergeben hat (17. ff.): so ist der Grund, daß beide in Gott und für Gott keine trennende Bedeutung haben, allein in diesem Momente seines Geistes, im einend durchdringenden Denken seiner Unendlichkeit, zu finden. Nur weil sein Leben und seine Selbstanschauung zugleich die urdenkenden sind, weil er so Jedes im Andern sieht in völliger Penetration des Denkens und Anschauens, wirken auch seine Lebenskräfte ebenso frei, als harmonisch in einander; ihre Schiedlichkeit und Ausdrücklichkeit wird nicht zum Gegensatze oder zur Trennung, wie die Weltwesen

für sich selbst sich also erscheinen. Den Abdruck und die Wirkung dieses innern, auf die Macht des göttlichen Denkens gegründeten Zusammenhangs lesen wir in der Welt, die, wiewohl trennende und so disharmonisirende Eigenkräfte in ihr sich ankündigen, dennoch die Grundlage jener Einheit nie verliert. Wir werden auch im Folgenden die Begriffe der Welterhaltung und Weltvollendung auf jenen primitiven des Urdenkens in Gott stützen müssen.

So ist hierin zuerst die Objektivität (Unendlichkeit) des göttlichen Wesens völlig in das Subjekt erhoben und ihm gleich geworden. Gott macht sich nur durch sein Denken zum Ebenbilde seiner selbst, was ein weiteres Prädikat seiner Absolutheit und zugleich seiner Geistigkeit ist. Wenn es nämlich — erläuternd, nicht beweisend fügen wir dies hinzu — einem menschlichen Geiste je gelingen könnte, die, wenn auch begränzte, Fülle seines Lebens und seiner geistigen Substantialität völlig sich zum Bewußtsein zu bringen, und in einem erschöpfenden, ewig sich gleichen Selbsterkenntnißakte (ebenbildlich) vor sich hinzustellen, so daß, was in ihm ist, auch von ihm als das Seinige gewußt würde: so ist das bezeichnet, was Gott und nur Gott vermag, indem allein in ihm absolutes, sich selbsterzeugendes Leben, Selbstanschauen und Denken zusammenfallen. Sein Selbsterkenntnißakt ist der seiner Selbsterzeugung: er ist darin ebenso von sich unterschieden, als er alle seine Unterschiede als die seinigen weiß und in sich verknüpft, weil seine Objektivität völlig sich spiegelt in dem Subjekte. Und um alle bisher entwickelten Momente zusammenzufassen: Gott, als Eines Subjekt, schaut sich an in seiner real-idealen Unendlichkeit (dies aber vermag er nur denkend), und ist sich dadurch unendliches Objekt, unendlicher Unterschied. Weil er aber darin ganz sich erkennt, sein Objektivsein in's Subjekt erhoben ist durch den Akt idealer Selbstverdopplung, hat man Letzteres sein „Ebenbild" genannt. Der Unterschied des anschauenden Subjekts in seiner Objektivität, der im endlichen Geiste sich nie völlig auszugleichen

vermag, ist hier ebenso bestätigt, als dennoch ausgeglichen; er ist der Quell ewiger Seligkeit im Genusse dieser Selbstanschauung. — Aber auch diese ewige Ausgleichung zur Ebenbildlichkeit, diese geistige Selbstdurchdringung vermöchte nicht zu sein, wenn die Objektivität und Natur Gottes bloße Natur, wenn sie nicht in der Wurzel schon Geist („objektive Vernunft") wäre (27. f.).

Hiermit drängen sich nun der Erinnerung die Ausdrücke auf und enthalten den eigentlichsten spekulativen Sinn, welche die alte Theologie schon längst zur Bezeichnung des göttlichen Wesens ausgeprägt hat, und wenn wir bisher völlig ohne Rücksicht auf dieselben unsere Untersuchung fortführten, so kann es erlaubt sein, unser ungesuchtes Zusammentreffen mit ihnen näher nachzuweisen und zugleich die darin enthaltene ebenso ungesuchte Erklärung von dem zu finden, was sich bisher in ihnen als ein ziemlich sprödes und paradoxes Element mehr der Unverständlichkeit, als des Verständnisses, ergeben hat, während es hier ohne jede erkünstelte oder zwangvolle Deutung als dasjenige erkannt werden muß, worin allein das scharfabscheidende Kriterium des wahrhaft spekulativen Theismus, in seinem Gegensatze sowohl gegen den Deismus, als gegen die pantheistische Auffassung des Gottesbegriffes zu finden ist.

Die Lehre von einer Idealwelt freilich, als Grund und Prototyp der sinnlichen Schöpfung, hat sich früh genug als kaum abzuweisende Konsequenz der Weltbeschaffenheit selbst der Spekulation aufgedrängt; so ist überhaupt der Idealismus entstanden, wie er in Platons Ideenlehre, in Aristoteles schaffendem *νοῦς*, in den *λόγοις σπερματικοῖς* der Stoiker seinen ersten und allgemeinsten Ausdruck gefunden hat; Plotins Lehre vom *νοῦς*, als dem zweiten Principe, in welchem alle Dinge, als Gedankenwesen, vorbildlich und in unsterblicher Dauer vorhanden sind, der *λόγος ἐνδιάθετος* (*ἔνθετος*) Philons, jüdisch-gnostisch die Weisheit in Gott, kabbalistisch der Lichtmensch Adam Kadmon, als erster Ausfluß des göttlichen Lichtwesens — letzterer eine auch in anderer Beziehung höchst bedeutende spekulative Allegorie, weil darin als Ziel der Schöpfung

und aller ihrer sich steigernden Zweckreihen, der Mensch, und zwar als der zum Ebenbilde Gottes erhobene, dem innern metaphysischen Wesen Gottes gleichgemachte, gezeigt wird, — alle diese theils Philosopheme, theils Vorstellungen der Spekulation, können als Versuche zur weitern Ausführung jener einfachen Grundevidenz betrachtet werden. Aber ihnen allen fehlt ein wichtiges Element der Wahrheit, oder es erscheint nur in schwacher und unsicherer Ausbildung. Es ist, wie wenn die Spekulation, kaum dazu erhoben, das Absolute als Geist seiner Substanz nach, nicht mehr in sinnlicher Form (ἐν ὕλης εἴδει, wie Aristoteles sagt) zu fassen, es nicht gewagt hätte, nach der andern Seite hin das Kühnste auszusprechen: daß jene vorbildliche Gedankenwelt zugleich das eigentlich Reale, eine Natur in Gott sein müsse, in welcher er seine ewige Wirklichkeit besitzt, und aus der auch alles geschöpfliche Dasein seinen Realgrund und Lebensquell hat, ohne doch mit ihr zusammenzufallen. Aus jenem Mangel entstand nach zwei Seiten hin der Irrthum oder die Unbestimmtheit: entweder Gott als rein geistige Einfachheit — abstrakt monotheistisch zu denken, oder die reale Natur und Wirklichkeit Gottes (pantheistisch) in der Weltwirklichkeit zu sehen, die Weltwerdung zur Selbsterzeugung Gottes zu machen.

Da ist es nun durchaus beachtenswerth, wie die christliche Lehre schon in ihrem ersten Auftreten beiden Auffassungen gleicherweise entgegentritt und jenen Begriff der (bloßen) Idealwelt gerade um das wesentlich ihm Fehlende bereichert. Johannes nimmt die alexandrinische Logoslehre auf; aber der Logos ist ihm zugleich der Sohn Gottes, der seit Ewigkeit und von Anfang an Gezeugte, der selber Gott ist, und „durch welchen alle Dinge geworden sind, und ohne welchen keines geworden ist, was es geworden ist": — jenes Ideelle ist ihm zugleich die substantielle Realität und Macht Gottes, die Realwurzel der Dinge. Und Paulus umgekehrt, wenn er vom Sohne redet, bezeichnet ihn sogleich als das Bild (sichtbare Gleichniß, εἰκὼν) des unsichtbaren Gottes, in welchem

zugleich gegründet sind (ἐκτίσθη) alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge, und „Alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen", in parallelem Ausdrucke zu der andern Stelle: „daß in Gott und zu Gott alle Dinge sind". Und wenn Paulus sodann „Alles in diesem Bilde geschaffen" findet, was in den Himmeln und auf der Erde ist, die Throne oder Herrschaften, die Mächte und Gewalten (womit ohne Zweifel im Sinne des Apostels die verschiedenen Ordnungen und Stufenreihen der Weltwesen bezeichnet werden), so ist das Charakteristische der christlich-paulinischen Lehre auch hier, daß jene Stufen und Potenzen der erscheinenden Welt nicht bloß gedankenmäßig vorgebildet sind in dem göttlichen Verstande, sondern ebenso ihren realen Gestaltungskeim, die stete Kraft ihres Daseins aus der Substanz Gottes schöpfen: Paulus hätte unmöglich sonst so nachdrucksvoll wiederholentlich die Welt und alle ihre Potenzen im Sohne gegründet und durch ihn erschaffen sein lassen, nicht durch den Vater allein, durch Gottes Verstand und „allmächtigen" Willen „aus Nichts", wie die spätern deistischen Bestimmungen der Schöpfungslehre lauten, wiewohl sich an seiner Stelle ergeben wird, daß wenigstens negativ oder polemisch der Zusatz: „aus Nichts" seine triftige und ächt spekulative Bedeutung haben kann. Wenn wir daher in Johannes, wie Paulus, den beiden Repräsentanten des Spekulativen im Christenthume, gleicherweise die reale, wie die ideale Seite Gottes, und beide nur in Wechseldurchdringung unter einander mit Deutlichkeit bezeichnet und in der Einheit des Sohnes zusammengefaßt finden; so ist dennoch nicht zu verkennen, daß die spätere orthodox gewordene (scholastische) Spekulation das letztere Princip auf Kosten des andern ausgebildet hat, während die Anerkenntniß der realen Seite in Gott, einer vorgeschöpflichen, in Abstufungen und Potenzen getheilten Natur, nur sporadisch und mehr verstohlner, als anerkannter Weise ausgesprochen wurde, oder der mystischen Philosophie überlassen blieb, in der auch sonst das Freie und Kühne theologischer Einsichten, wie Gesinnungen, seine Zuflucht fand.

Gleichwohl ist jener Mangel zum größten Theile die Veranlassung geworden zu allen den Widersprüchen oder, wie man bescheidener sagte, die Vernunft übersteigenden Unbegreiflichkeiten, von welchen bisher die Hauptlehren der christlichen Erkenntniß gedrückt worden sind. Der Begriff eigentlicher Schöpfung, des wahrhaften Entstehens eines Andern aus Gott, der Begriff zugleich eines stufenmäßig gegliederten Universums, wird so lange mehr als bloß „unbegreiflich", er wird ein leeres, sinnloses Wort bleiben, so lange man sich mit der Vorstellung eines so abstrakt naturlosen Gottes begnügt, wie der biblisch urchristliche es nicht ist. Wie könnte Gott — auch allmächtigsten Willens — schaffen, dessen Stoff sich schlechthin in ihm nicht findet, dessen Gegentheil vielmehr er ist? Dies übersteigt nicht sowohl jeden Begriff und jede Vorstellung, als es ihnen widerspricht und alles Begreifen völlig aufhebt; und mit vollem Rechte wird vor der Unbestimmtheit jener in sich selbst sich auflösenden deistischen Vorstellungen der Grundgedanke des Pantheismus (gleichviel übrigens, wie näher gestaltet oder weiter ausgeführt) für den Verstand, der auf ein Begreifenwollen nicht verzichten kann, immer den Vorzug behalten. Denn dieser besitzt in der That, — was vorerst wenigstens dem Verstande Ruhe giebt und dessen sich auch das Gemüth vergewissern will, — einen begreiflich wirklichen und wirksamen Gott.

Ja bis auf die einzelnen Prädikate der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, seiner hülfreichen, gebeterhörenden Wirksamkeit u. s. w., welche insgesammt, ohne eine reale, natürliche Bewegkräfte in Gott voraussetzende Immanenz desselben in der Schöpfung, ganz undenkbar sind, müssen diese Ueberzeugungen, auf welche doch alle religiöse Zuversicht sich gründet, ja welche dem Menschen Anfänge und Grundlagen der Religion sind, in Nebel verschwinden, und die peinigendsten Zweifel, die vernunftentzweiendste Ungereimtheit übrig lassen, so lange Gott jenes unvorstellbar ferne, bloß geistig verblasene Wesen bleiben soll. Daß der Pantheismus freilich diese Natur Gottes falsch und oberflächlich schon in der unmittelbaren Wirklichkeit der

Erscheinungswelt angetroffen zu haben meinte, dies ist Sache einer hier schon vollzogenen Berichtigung desselben *).

Aber auch in der weitern Entwicklung, welche das Dogma vom Sohne alsobald in der Kirchenlehre erhielt, können wir nur ebenso viel Tiefe, als gründliche und konsequente Hervorhebung desjenigen erkennen, um was es in dem neu metaphysischen Principe des Christenthums eigentlich sich handelt. Gott, der „Vater" (der erste Moment) ist der „unerzeugte" (die Agennesia ist die ihm allein zukommende Bestimmung), aber in ewiger Erzeugung des Sohnes oder des Wortes (des zweiten Momentes) begriffen: dieser ist daher zugleich, von Einer Wirklichkeit („consubstantial") mit dem Vater, welcher in ihm sich damit zugleich als in seinem Ebenbilde erkennt. Beide verhalten sich nun daher (im schon gewonnenen zweiten Momente), wie Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes, Urbild und „Ebenbild" zu einander. Beide machen darum zusammen den „Geist", die volle Einheit der göttlichen Aseität (den dritten Moment) aus: dieser ist „weder bloß zeugend, noch bloß gezeugt", sondern „er geht aus von ihnen", ist das Resultat jenes Lebens- und Erkenntnißprocesses und seine Ruhe. So behält noch der charakterisirende Ausdruck der Kirchenlehre von der processio (ἔκπεμψις) des Geistes aus beiden einen allgemein metaphysischen, treffenden Sinn, während in dem parallel damit gebrauchten der spiratio (ἔκπνευσις) offenbar schon die ganz positive Beziehung auf den heiligen Geist der christlichen Offenbarungstrinität hervorzutreten scheint, welche die Kirchenlehre von jener metaphysischen Dreieinheit des in sich seienden göttlichen Wesens

*) Man vergleiche hiermit die ebenso klare, als in allen ihren Bestimmungen treffende Entwicklung des Begriffes der Natur in Gott bei Billroth in seiner Religionsphilosophie S. 66. Wir selbst können nur darum einen Schritt weiter gehen und jenen Begriff in einem noch concretern Sinne fassen, weil wir mit der Lehre von den Urpositionen oder den Monaden zu ihm gekommen sind.

überhaupt nicht fest genug zu unterscheiden pflegte. Der Begriff des Hauchens ist nämlich wohl ohne Zweifel gewählt mit Rückblick auf die Stellen des neuen Testaments, welche Christum und die Apostel durch Anhauchen den heiligen Geist mittheilen lassen.

Es ist nämlich nie aus dem Auge zu verlieren, daß zur Bezeichnung der hier erörterten metaphysischen Dreieinheit Gottes die Kirchenlehre sich auf die überlieferten Ausdrücke des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes hingewiesen sah, welche ursprünglich in ganz anderm Sinne genommen worden waren, um das Verhältniß Gottes zur Schöpfung, und in ihr zu Christo und der Menschheit auszudrücken. Diese Vertauschung mußte zugleich nun alles Unbequeme und Unpassende auf sich nehmen, was von keiner solchen Uebertragung in ein fremdes Gebiet sich trennen läßt. Darin beruht nämlich, wenn man will, die ungeheuere Paradoxie des Christenthums, dasjenige in ihm, was über jede bloße Metaphysik oder metaphysische Erklärbarkeit specifisch hinausgeht, daß es darauf besteht, eine historische Person dem innern metaphysischen Wesen Gottes einverleibt zu denken, den ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt Gottes in ihm sich wiederholen zu lassen: Christus soll als der fleischgewordene Logos, der von Gott erzeugte Gott-Mensch, geglaubt werden. Erst hierdurch erhält der Ausdruck: Sohn, der in der innern Dreieinheit für den Begriff lebendiger Selbsterzeugung Gottes nicht nur nicht nothwendig, vielmehr ungeeignet ist, vollen Sinn und Erklärbarkeit, während sich zugleich zeigt, daß er auf das innere Wesen Gottes eben nicht übergetragen werden sollte, gleichwie die Analogie noch ferner liegt und weit erzwungener ist, den heiligen (wiedergebärenden) Geist Gottes im Menschen, der in dieser, der ursprünglichen Bedeutung freilich mit Recht „vom Vater und Sohne (Christo) ausgehend“ und „von beiden gehaucht“ gelehrt wird, auf den dritten, das persönliche Wesen Gottes erst vollendenden Moment seines metaphysischen Wesens zu übertragen. Dies waren unsere Gründe, um den Ausspruch

zu wagen, daß, so sehr wir auch auf dem Begriffe des Lebens und so der Selbsterzeugung Gottes bestehen, doch die Bezeichnung des Sohnes und noch mehr die des heiligenden Geistes uns nicht als zutreffende Ausdrücke erscheinen können für den zweiten und dritten Moment im metaphysischen Wesen Gottes.

38.

Durch alles Bisherige ist zugleich der Uebergang in den folgenden (dritten) Moment des göttlichen Wesens begründet:

3) Nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich Selbst, fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Erst in der aus dem unendlichen Unterschiede sich erneuernden (ihn in sich überwindenden) Einheit ist der Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt vollendet; daher hat nur im dritten Momente Geltung und Begreiflichkeit, was überhaupt sich bisher ergeben hat. Was wir nämlich im Vorigen zum Behufe der Klarheit sondern mußten, die doppelte Dreifachheit seiner Lebens- und Selbsterkenntnißmomente, ist vielmehr zusammenzufassen: beide nur in unendlicher Vereinigung machen die vorweltliche Wirklichkeit Gottes aus. Und zwar ist diese Einheit der Dreie im doppelten Sinne gültig. Sich aus seinem Einen Lebensgrunde in die Unendlichkeit (Schiedlichkeit) durch Selbsterzeugung ewig entfaltend, diese Unendlichkeit aber wieder zur ausgeführten (nicht mehr abstrakten) Einheit zusammenfassend, ist Gott realer Seits lebendige (wirksame) Einheit, bewältigend die eigenen, in's Unendliche hinausstrebenden Lebenskräfte: welches aber selbst nicht möglich (noch begreiflich) wäre ohne die durchgreifende Einheit der Selbstanschauung, als ersten Moment von idealer Seite. Diese ist jedoch abermals nicht leer oder abstrakt, sondern, die eigene reale Unendlichkeit zum All (zur Alleinheit) vermittelnd (was wieder nicht ohne die Macht des Durchdenkens erklärbar wird), ist sie Allbewußtsein, als zweites Moment; dies hebt sich aber wiederum, alle vorhergehenden realen und idealen Momente zusammenfassend, in die Einheit des (erfüllten) Selbstbewußtseins

auf. Erst hiermit ist Gott weder überhaupt bloß absolutes Leben (somit nur weltseelenartige, blinder Weise wirkende Macht), noch umgekehrt eine Geistigkeit oder Selbstheit, was beides für sich, weil abstrakt, immer noch Dunkelheiten und Widersprüche in Gottes Wesen, wie in seinem Verhältnisse zur Schöpfung übrig ließe, sondern er ist beides in einander, und nur dadurch jedes schlechthin vollendet: absolutes Leben kann, wie gezeigt, nur vom Selbstbewußtsein durchleuchtet bestehen, Geist kann der lebendige, wirksam einende und darin seiner selbst genießende nur sein am Gegensatze einer Natur, meiner Lebenskräfte in ihm; erst dies ist absolute Persönlichkeit.

39.

Wollen wir demnach im ewigen Denken Gottes auf einen Augenblick absondern, was im endlichen freilich auseinanderfällt, so wäre, wenn der vorhergehende Moment als das Urtheil sich bezeichnen ließe, dieser, der dritte, Moment als die Vollendung des Selbstdenkaktes im Schlusse zu bezeichnen. Die in der Urtheilung des zweiten Moments zu ausdrücklichen Unterschieden, gesonderten Schauungen gelangten Grundkräfte und Potenzen werden doch hier erst durch (schließendes) Ineinanderbeziehen zur Einheit, erhalten die Vollendung eines vom Bewußtsein getragenen göttlichen All. Es ist die Gott noch immanente, aber in seiner Selbsterzeugung schon durcherkannte und darin geformte, zur Selbstoffenbarung gekommene, „laute Weisheit", — ein inneres, real-ideales Universum, aber eben darum das urbildliche Gepräge des höchsten Verstandes tragend. Erst in dieser innersten, selbstbeherrschenden Einheit ist Gott Verstand — wiewohl auch hierfür ein noch concreterer Begriff nöthig wird, wovon alsbald. Nur ist das dialektische Aufsteigen der Begriffe bis in diese innere Mitte des göttlichen Wesens nicht zu übersehen. Das göttliche All ist zuerst reale Einheit, diese aber nur als vom Verstande durchformte und vom Allbewußtsein getragene. Diese Selbstallwissenheit Gottes kann jedoch wieder nur in seinem Selbstbewußtsein gründen und Halt finden. Alles aber ist für die

metaphysische Begründung befestigt an dem Weltbegriffe; denn erst darin wird erklärt, wie sich jene Einheit auch im objektiven Weltzusammenhange bis in seine innersten Theile unverwüstlich und siegreich durchsetzen könne. Nur so kann Gott als Schöpfer und Erhalter einer solchen Welt zur Begreiflichkeit erhoben werden. Die beiden Enden unserer bisherigen Betrachtung schließen sich hier an einander, der Ausgangspunkt hat sein Ziel gefunden, die Weltthatsache den vollständig sie erklärenden Begriff des Absoluten: das metaphysische Denken hat auf seinem regressiven Wege in diesem Begriffe seinen völligen Abschluß und seine Ruhe gewonnen.

40.

Aber hiermit erweitert sich die bloß theoretische Thätigkeit eines auf Konsequenz dringenden Denkens zu einer den gesammten Geist des Menschen ergreifenden Ueberzeugung. Auch dem Gemüthe muß ein Verhältniß zu einem Wesen aufgehen, das nur menschenähnlich gedacht werden kann, aber in der Vollkommenheit des eigentlich Menschlichen. Einmal von der Evidenz ergriffen, daß der Grund der Welt nur ein persönlicher Gott sein könne, aber auch zu der eng damit in Verbindung stehenden Einsicht gelangt, daß alle Potenzen und Grundkräfte der wirklichen Welt nicht nur die Ursache ihres Daseins, sondern auch den Grund ihrer Qualität in einer analogen Beschaffenheit des göttlichen Wesens haben müssen: so wird damit auch der Satz zur unwiderstehlichen Ueberzeugung erhoben, daß überhaupt, was im Menschen geistig das Höchste, Reinste, zugleich das eigentlich Persönliche ist, sein qualitatives Vorbild und seinen Grund in Gott habe. Wir können ihm nicht nur den Charakter des vollkommenen Selbstbewußtseins und Verstandes beilegen, was weit mehr nur die allgemeine Bedingung der Persönlichkeit, als diese selbst ist; wir müssen, über jenen formellen Begriff hinausgehend, die persönlichen Eigenschaften in ihm annehmen, welche auch die menschliche Person hochstellen, eben weil sie in uns die höchsten sind. Wir lieben nur, weil in Gott die Potenz, die allgemeine Macht der

Liebe ist, wie wir nur Bewußtsein sind, weil Gott Urbewußtsein hat. Und insofern könnte der Satz: Gott liebt in uns, wie er in uns Bewußtsein ist, triftigen Sinn und wahre Bedeutung erhalten, ohne die ebenso verwirrende, als oberflächliche pantheistische Beimischung, daß er erst dadurch in sich selber Bewußtsein oder Liebe zur Wirklichkeit bringt, indem wir Liebende oder Bewußte werden; während bei gründlichem Denken vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen ist, daß er vorweltlich beides schon in sich sei, weil wir es zu sein vermögen. Deßhalb führt nun auch diese Einsicht zu einem umfassendern Ergebnisse über: — die Spekulation hat hier, vielleicht zum ersten Male in streng wissenschaftlicher Entwicklung, einen Begriff des Absoluten erreicht, der auch die Probe des Gemüths bestehen kann, der den menschlichen Geist über sich erhebt, indem er ihn auf's Tiefste befriedigt. Das durch ihn völlig beschwichtigte theoretische Interesse wird hier daher von einem umfassendern aufgenommen: die Zuversicht, das Vertrauen zu diesem Gotte, — was in ganz universaler Bedeutung Glaube (fides, πίστις) heißt — geht aus der reifsten theoretischen Einsicht selbst hervor, ist nicht nur etwa der Anfang oder Ausgangspunkt, sondern das vernunftgemäße Ziel, die erreichte Gränze der ganzen durch die Spekulation eingeleiteten denkenden Bewegung.

41.

Hier aber, wo das Princip gefunden, in dem das regressive Denken befriedigt, der Weltwiderspruch begreiflich gelöst ist, erlischt auch die Form von Evidenz, die bloß aus der Lösung von Widersprüchen (hier aus der Lösung des Weltproblems) hervorgeht. Wir konnten mit jener Evidenz behaupten, daß einer solchen Welt Urheber nur ein persönlicher Geist sein könne, mit den nachgewiesenen Grundprädikaten dreieiner Momente: jeder andere Begriff desselben sei Widerspruch, beruhend auf Halbdenken oder einer undurchgeführten Metaphysik. Hiermit beginnt aber ein anderes Erkenntnißgebiet, dessen Einsicht sich nicht darauf beschränkt, das Gegentheil als

Vernunftabsurdität, als Widerspruch zu bezeichnen: denn im Principe des Persönlichen ist ein specifisches Mehr, als bloße Nothwendigkeit, gefunden, und was aus dem Persönlichen hervorgeht, daran kann nicht allein das Nothwendige Theil haben.

Wir reden unmittelbar hier nicht von der realen Nothwendigkeit, die in Gottes Wesen, wie in allem Wirklichen mit seiner Ursprünglichkeit Eins und darum die Wurzel seines aus sich selbst Lebens, seiner Freiheit ist (Ontol. §. 200—202.). Ueber diese könnten wir sagen, daß, je reicher die Natur, die Ursprünglichkeit eines Wesens, — sei es bedingt, oder das Unbedingte selbst, — desto umfangreicher auch die Nothwendigkeit, aus der es lebt, also zugleich desto schöpferischer seine Freiheit, der Spielraum seiner Kräfte sei. Und so müßte in diesem Betreffe behauptet werden, daß, wie in Gottes unendlicher Wesensfülle seine Nothwendigkeit die reichste oder schlechthin unbedingte, eben darum auch seine Freiheit die umfänglichste, unberechenbarste sei, den größten Bereich von Möglichkeiten in sich schließe: — welches Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott bei der Lehre von den Eigenschaften noch näher erörtert wird. — An dieser Stelle ist bestimmter daran zu erinnern, wie eben dies persönliche Absolute in dem, was es ist, wie in dem, was es wirkt, ein weit Größeres umfassen muß, als nur dasjenige, was sich in ihm nicht widerspricht. Dies, was aus der strengen Nothwendigkeit seines Seins, wie seines Begriffes (der Denknothwendigkeit), folgt, hat sich eben nur als die abstrakte Seite seines Wesens ergeben, innerhalb der jener Spielraum von Möglichkeiten, von Selbstentscheidungen der Freiheit liegt, welche nur sein volles Sein, wie sein Wirken erklären, für welche daher auch nur eine andere Form des Beweises, als die aus der Evidenz des Nichtwidersprechenden, übrig bleibt. Die Natur Gottes ist in seinem Bewußtsein aufgehoben, zum freien Geiste verklärt, — was in annäherungsweiser Analogie mit dem verglichen werden darf, wie auch der endliche Geist sein Naturell durch freie Ausbildung steigern, entwickeln, befreien kann. So wirkt

auch in der göttlichen Schöpferkraft nirgends mehr seine reine Natur, die bloße Nothwendigkeit der Allmacht, sondern diese schon gemildert und vergeistigt durch seine eigentlich persönlichen Eigenschaften, was einer der wichtigsten Begriffe werden wird, um in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften die entgegengesetzten Bestimmungen vermittelt zu denken, so wie um weiterhin den rechten Begriff der Welterhaltung und Weltregierung zu finden. In keiner dieser Beziehungen kann daher bei der widersprechlösenden Nothwendigkeit (Ontol. §. 191. ff. mit Anmerk. zu §. 193.) stehen geblieben werden, indem, wie sich hier abermals ergeben hat, schon dem Begriffe der realen Nothwendigkeit das Princip der realen Möglichkeit und der Freiheit immanent ist. Hier tritt daher auch eine andere Art von Ueberführung und Zuversicht der Erkenntniß hinzu, als die bloß negativ dialektische, welche das Gegentheil als das formell Unvernünftige, absolut Widersprechende, aufweist. Hier muß daher die Philosophie „den Versuch zum Verstehen zu zwingen" aufgeben, aber mit der vollen erkenntnißtheoretischen Rechtfertigung dafür, weil mit Anerkennung jenes freien Princips auch ein anderes Erkenntnißgebiet beginnt, welche beide dem Nothwendigen nicht entgegengesetzt sind, sondern es in sich aufgehoben tragen, übernothwendige genannt werden können in der Nothwendigkeit, gleichwie überhaupt der freie Geist, wo er auch auftritt, endlicher, wie absoluter Weise, in seinen Aeußerungen nie nach dem bloß logischen Denkzwange zu berechnen ist; aus gleichem Grunde, wie man auch gewohnt ist, das Gemüth und die Genialität höher zu stellen, als den Verstand, indem man beiden zugesteht, mehr, wie verständig, aber darum keineswegs unverständig zu sein. Aber auch hiermit bleiben wir unserm ganzen metaphysischen Erkenntnißprincipe nur getreu, nicht mit bloß „reinen" Begriffen zu thun zu haben, sondern das Wesen Gottes in allen seinen Bestimmungen immerfort als den analogen Exponenten der Weltbegebenheit zu erkennen, also Reales aus Realem zu erklären.

42.

In diesem Sinne und Maaße der Ueberzeugung dürfen wir vielleicht es wagen, mit dem Principe der Analogie noch einen Schritt über das schlechthin Nothwendige, Widerspruchlösende (40) hinausgehend, auch hier an die alte Lehre zu erinnern, daß in dem offenbaren Geheimnisse der Liebe, in demjenigen, was menschlicher Weise als das Höchste, Persönlichste, das Freieste und doch Unwillkührlichste und Nöthigendste sich ankündigt, worin sich also die natürliche und die geistige Potenz unseres Wesens am Innigsten durchdringen, das Wesen der göttlichen innern Dreieinheit, wie der Grund einer Weltschöpfung und Selbstoffenbarung an die Welt in allen ihren Beziehungen am Verständlichsten werden. Lieben ist Suchen seines Andern und doch des Eigenen, aber zugleich stetes Gefundenhaben desselben, Ausgleichung dieser Spannung, welche sich daran doch immer von Neuem entzündet, wie auch im menschlichen Verhältnisse die wahre, ihren Gegenstand sicher treffende Liebe Gegenliebe voraussetzt; und so ist sie eines der Güter, welche den Charakter der Ewigkeit und Unergründlichkeit, weil der in's Unendliche fortgehenden Steigerung, an sich tragen, indem sie aus der Befriedigung gerade sich anfacht und vertieft. Deßhalb ist sie von jeher als das mächtigste Dämonische im Menschen bewundert, ja gar nicht mit Unrecht als ein geheimnißvoll Göttliches verehrt worden; denn sie verbindet auf eine für den bloßen Verstand des Menschen nicht zu erfindende Weise die höchsten Widersprüche des Geistes. Es liegt nämlich in ihr, wie in allem Enthusiasmus, eine Macht, die uns die höchste Gewalt anthut, aus uns selber uns Fesseln anlegt, ohne mit dem Gefühle unserer Freiheit in Widerspruch zu treten, ein in uns selber dämonisch Unwillkührliches, welches, indem es uns zwingt, uns an Anderes dahin- und das bloße Selbst aufzugeben, doch das tiefste Selbstgefühl der freien Wahl und der persönlich eigensten That in uns zurückläßt: Alles, an sich betrachtet, widersprechende Begriffe, die dennoch gelöst sind in jenem Gefühle. Deßhalb können wir sagen, daß in ihm,

wie nicht minder in jeder heroischen That und in aller Selbstaufopferung (Liebe ist aber das höchste und beglückendste Selbstopfer), eine über alles Denken, alles Rationelle hinausreichende Kraft liegt, da die Klugheit vielmehr auf der Selbstisolirung des Ich, als der klügsten Wahl, bestehen würde, worin auch in der That das individuelle Ich verharren kann.

Wie sich nun in der Reihe dieser Erscheinungen ein Princip erfahrbar macht, das weder bloß natürlich, noch bloß verständig, sondern ein Höheres gegen Beides ist, so müssen wir bei gründlicher Erwägung das Urprincip davon in das Wesen Gottes setzen. Das Geistesfaktum einer, jede Sprödigkeit des Individuellen überwältigenden, sie in Selbstaufopferung hineinziehenden Liebe, die Erscheinung einer alles Irdische in sich dahinnehmenden Gottesliebe in uns, ist keine aus dem bloß menschlichen Wesen, aus dem Begriffe des Geistes allein erklärliche Thatsache: es ist eine höhere, ihn überwindende Gewalt; und so läßt uns die in der ganzen bisherigen Folgerungsweise liegende Konsequenz nur auf ein Analoges in Gott selbst schließen. Wäre nicht in Gott eine höchste Macht der Liebe, wir vermöchten nicht aus uns selbst zu diesem Gefühle zu kommen; und es ist ein gründlich unabweisbarer Gedanke Spinosa's, daß die Liebe, mit der wir Gott lieben, nur in der Liebe ihren Grund habe, mit der Gott sich selber liebt.

43.

Diese können wir jedoch in Gott weder einer bloß schöpferischen Naturkraft, einem Allleben, noch sogar der bloß intelligenten Macht in Gott gleichstellen; weder in seiner unendlichen Natur, noch in seinem absoluten Verstande den Grund derselben finden, sie nicht einmal bloß auf eine dieser beiden Seiten weisen: sondern sie fällt einem dritten, zwischen Natur und Intelligenz tretenden Principe zu, einer geistigen Natur im Wesen Gottes, kurz demjenigen, was wir in Analogie mit dem menschlichen Geiste, nur das Gemüth in Gott nennen können, jene Eigenschaften, die erst geeignet sind, den absoluten Geist auch zum persönlichen in dem vollen Sinne dieses

Worts zu machen. Denn es muß hier überhaupt noch bestimmter daran erinnert werden, daß, was wir vorhin die Natur in Gott nannten, für welche uns dort zunächst allerdings das sinnliche Universum zur Analogie und zum Ausgangspunkte diente, der wahren und begreiflichen Vermittelung mit der idealen Seite (dem intelligenten Principe) in Gott entbehrte, wenn es nur die Grundprincipien und Kräfte zur Verwirklichung eines sinnlichen Universums enthielte. Vielmehr ist in der Wirklichkeit und Natürlichkeit des Geistes auch ebenso nothwendig ein Ursprüngliches geistiger Anlagen gesetzt (ingenium, Ingenuität), deren bewußtes Hervortreten eigentlich die Erfüllung des geistigen Lebens ausmacht, und zufolge welcher das Allgemein-Geistige (abstrakt Selbstbewußte) erst concret Geistiges, Person, zu werden vermag. Auch am Menschen sind Genialität und Gemüth die erst ihm Persönlichkeit verleihenden Gaben, und keiner entbehrt ihrer ganz: aber zugleich sind sie G a b e n, ein unwillkührliches, nicht zu erwerbendes, nur zu entwickelndes Ursprüngliches, somit ein G o t t verliehenes, im Ursprunge aller Dinge Vorgebildetes. Und wenn über diese Ursprünglichkeit im Menschen die neuere spekulative, wie ästhetische Bildung mit sich einig geworden ist, so hat sie doch den letzten, konsequent naheliegenden Schritt noch ausdrücklicher zu thun zum Rückschlusse in das göttliche Wesen selber: auch das göttlich Persönliche kann, analog mit jenem, nur gedacht werden als die höchste urbildliche Vollendung von dem, was wir menschlicher Weise als Genialität und als Gemüth bezeichnen. D i e s ist erst das persönliche Band, welches die bloß natürlichen Kräfte in Gott zur Harmonie, seine Natur zur „Weisheit" mäßigt. Intelligenz, Verstand wären auch in Gott nur ein Formelles, Leeres ohne dies Princip, und ein Ohnmächtiges der nur für sich wirkenden Natur in Gott gegenüber.

44.

Aber auch damit reihen wir nur einen alten Gedanken in unsern Zusammenhang ein, und bisher hätte es höchstens daran gefehlt, ihm in einer s y s t e m a t i s c h e n Entwicklung des Got-

tesbegriffes zur vollen Konsequenz zu verhelfen, und ihm seine rechte Stelle zu geben. Denn jedes über die Oberfläche hinausreichende Selbstbewußtsein des Menschen kann ihn nur in der Grundüberzeugung befestigen, daß er Alles, was er die geistigen Ideen, das Wahre, Gute und Schöne nennt, durch sich selbst weder besitze, noch erkenne, sondern daß es ein Verliehenes, ihm „Eingegebenes" sei, welches seinen höchsten Ursprung, sein Urbildliches, nur im Geiste Gottes haben könne. Sind wir daher durch alles Bisherige überhaupt zu der Anerkenntniß eines geistigen Princips in Gott genöthigt worden; so läßt sich auch die fernere Konsequenz nicht zurückweisen, daß Objekt und Inhalt dieser Intelligenz in Gott nicht nur jene reale Seite sei, welche wir auf den Grund des äußerlichen Universums in Gott voraussetzen mußten, sondern daß die Ideen des Guten, Schönen, Wahren, deren abbildliche Verwirklichung in unserm Geiste erst am Höchsten Unwillkührlichkeit und Freiheit versöhnt, die ursprüngliche geistige Natur Gottes ausmachen, und hier innerlich Eins sind. Auch hier muß die Platonische Ideenlehre, um zu ihrer vollen Wahrheit gebracht zu werden, das Gegengewicht eines Realen und Objektiven in Gott selber erhalten, dessen Abglanz und Rückwirkung die menschliche Natur eben darlegt. Wie wir daher aus der allgemeinen Weltzwecklehre auf eine reale und ideale Seite, auf Natur und Selbstbewußtsein in Gott schlossen, wie das äußere Universum die Fülle seiner Natur, die Macht seines ordnenden Verstandes, aber nicht minder die ihm eingebildete Idee der Schönheit offenbart, und ihn als die höchste künstlerische Macht verräth: so werden wir vorzugsweise in den engern Kreisen der Schöpfung, namentlich in der geistigen Weltzwecklehre der Menschengeschichte, in der Oekonomie der Offenbarung die Zeugnisse seines Gemüthes aufsuchen müssen, indem sich Gemüth, als solches, nur dem andern, und zwar dem ursprünglich ihm verwandten, kund zu geben vermag.

Dies erst ist der vollständige Begriff des Geistes in Gott, weil diesem zugleich darin eine Substanz, ein Natürliches,

verliehen worden ist. Das Gemüth Gottes wirkt eben so universell in seinem Wesen und in der Schöpfung hindurch, wie seine reale Natur und sein Verstand, und ist der geistig reale Träger von beiden (obwohl es, wie gezeigt, ausdrücklich erkennbar im Geschaffenen nur an und für den Menschen hervortreten kann). Es ist, wie die reine Selbsterzeugung und Selbstanschauung der erste (noch abstrakte) Anfang des Gottesbegriffs war, so erst die eigentliche Vollendung und der Abschluß des göttlichen dreieinen Wesens zur concreten Persönlichkeit.

45.

In ähnlichem Sinne hat man gewagt, — und wir dürfen eine Parallele damit nicht zurückweisen, — jenen ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnißakt Gottes, in welchem er seiner selbstgenießend gewiß wird, die Liebe gegen sich selbst nennen, und hat darin, die Geschlechtsliebe vorzugsweise zum Symbole nehmend, das androgynische Wesen Gottes gefunden. Aber diese Liebe ist überhaupt, selbst im Kreatürlichen, nicht die höchste, d. h. nicht ihre geistige Form. Für diese bietet sich vielmehr eine doppelte, an sich selbst schon vorbedeutende Gestalt der Liebe dar, weil sie, jede für sich, die tiefste Auflösung eines geistigen Widerspruchs enthält: die Liebe des Zeugenden gegen das Gezeugte, als Aufopferung und Hingebung des Mächtigen und Selbstgenugsamen für das Schwache und Bedürftige, — das höchste und wunderbarste Selbstopfer, was der Bereich der geschaffenen Wirklichkeit darbietet, und doch die universellste Macht, durch welche allein das Lebendige erhalten zu werden vermag: — und in umgekehrter Richtung die hingebende Liebe des Erzeugten für das Zeugende, welche die geliehene Selbstständigkeit ablehnt, und nur im unbedingten Vertrauen zum Erzeuger, in der uneingeschränkten Hingabe an ihn die Selbstgewißheit und Ruhe, seine wahre Selbstständigkeit, finden kann: — worin die beiden Grundformen geistiger Liebe und das Befestigende aller gemüthlichen Verhältnisse zwischen den Geistern gegeben sind.

Dürfen wir nun diese Doppelgestalt der Liebe zum Symbole des Verhältnisses machen, mit dem Gott selbst sich ewig umfaßt; so wäre hier zu sagen: beide Richtungen der Liebe gleichen in ihm sich aus; denn der Liebende und der Geliebte, der Zeugende und der Gezeugte sind gleich vollkommen: es ist der ewige Wunsch der Neigung, der ewig befriedigt wird, die stets angefachte und auf's Höchste belohnte Liebe, was Gottes Gemüth eben zum allseeligen macht; er allein kann sich zum höchsten Gegenstande seiner Liebe haben, weil er ihr das Genügende ist. Dennoch liegt hierin das eigenthümlichste und unnahbarste Geheimniß des göttlichen Wesens; wir können es nur denken, nicht uns in dasselbe hineinverstehen. Für uns hat Selbstliebe als Quelle der Seligkeit keinen Sinn, weil wir das Vollkommene nicht in uns selbst finden, ja sie stößt uns zurück: uns treibt die Liebe über unsere Beschränkung hinaus, um im Andern dies uns Fehlende zu suchen; daher der ächt menschliche Typus der Liebe — jene zweite Form, in der der Niedere Ruhe im Vollkommenen sucht — mit der Bewunderung und der Ehrfurcht auf das Tiefste verwandt ist. So könnte innerhalb der Schöpfung das göttliche Grundgefühl der Liebe die Hingebung, als Gnade, Erbarmen, Milde: das menschliche, die Hingebung, als Vertrauen und Ehrfurcht, genannt werden. Beide vermögen wir zu begreifen, mitzufühlen, weil wir selbst Vollkommnere oder Unvollkommnere sind; jene eigenthümlich göttliche Liebe ist unserm Gefühle versagt.

46.

Damit können wir jedoch sogleich einen Schritt weiter gehen. Hat sich die Liebe als das eigentlich Durchwirkende und Verbindende in der Schöpfung erwiesen; so ist sie auch als Ursache derselben mitwirksam. So dürften wir (vorerst noch hypothetisch), als den allgemeinen Grund zur Schöpfung und als das höchste Endziel derselben zugleich, den Entschluß Gottes uns denken, die in ihm ewig verbundenen Momente jener Liebe gesonderten Wesen in Liebe und Gegenliebe mitzutheilen, um selbst so diese Liebe tiefer zu empfinden gegen das

ihm Aeußere, Geschöpfliche, welches, in Gegenliebe ihm verbunden, sich rückwärts zu ihm wendet. Wir könnten es die gnaden- und sinnreichste Erfindung des göttlichen Gemüthes nennen, die eigene Seligkeit, so weit es möglich, dem Andern verleihend, sich in ihm zu empfinden, und es in ihm sich empfinden zu lassen. Aber es ist Gnade, nicht Bedürfniß; und wenn das Geheimniß der Weltschöpfung uns darum ebenso offenbar ist, als schwierig in einem einzelnen Begriffe auszusprechen, weil es sich in die zahllosesten Symbole fassen läßt, weil alle Stufen lebendiger und geistiger Propagation es in sich symbolisiren und von einer bestimmten Seite darstellen: so wird es, da Gott nicht nur eine von Intelligenz durchdrungene Naturkraft, sondern sein Gemüth in der Weltschöpfung bewährt, der höchste Ausdruck für dieselbe sein, daß, innerhalb jener Naturwirkung und durch sie allgegenwärtig hindurch, das Gemüth das eigentlich Wirkende ist.

Der Dichter hat, gewiß in hohem Sinne, die Einsamkeit, „Freundlosigkeit" Gottes als den Grund bezeichnet, warum er zur Schöpfung einer Geisterwelt bewegt wurde, und dieser Ausspruch ist auch von Stimmen aus dem Kreise der neuern Philosophie gebilligt worden. Hier schwebt aber noch immer der alte abstrakt deistische Gottesbegriff vor, zu welchem wir ein für allemal uns nicht bekennen können: es wird zwar darin Gott Unendlichkeit, höchste Vollkommenheit und Geistigkeit beigelegt, aber auf so leer unwirkiche Weise, daß er, als jener reine, in sein ewiges Anschauen verlorene Geist gedacht, wohl den andern, ebenso tiefgreifenden Ausspruch eines ächtspekulativen Geistes von der „unendlichen Langenweile" dieses Gottes rechtfertigen könnte. Die reale Unendlichkeit, die wahrhafte Anderheit seiner Selbstanschauung in Gott, wie wir sie lehren, läßt für uns den Begriff solcher Einsamkeit und eines leeren, veränderungs- und gegensatzlosen Selbstbewußtseins gar nicht zu, welches des Andersseins der Welt oder ihres Wechsels bedürfte, um über das Abstrakte hinaus zum Concreten, zugleich Begreiflichen des göttlichen Bewußtseins und seiner

Persönlichkeit zu gelangen. Für uns fällt freilich darum der Begriff des Bedürfnisses einer Schöpfung von Seiten Gottes in irgendwelchem Sinne ganz hinweg: und ohnehin wäre dies ein halber oder ein Nichtgedanke; denn ist es, wie sich schon gezeigt hat, der wesentliche Begriff der Schöpfung, das in Form der Genesis und Sonderung sein zu lassen, was in Gott ewig und verbunden, aber real, nicht bloß ideal, existirt: wie vermöchte Gott darum, auch zur Schöpfung sich fortbestimmend, an sich reicher oder in seinem innern Wesen vollkommner zu werden, überhaupt ein Bedürfniß seines eignen, allgenugsamen Wesens zu erfüllen? Mit dem Begriffe eines concreten Theismus sind diese Vorstellungen völlig abgeschnitten: es bleibt nur die Wahl zwischen dem pantheistischen Zusammenfallen von Gott und Welt ohne Schöpfung, was schon widerlegt ist, oder dem Begriffe einer völlig freien, ihren Erklärungsgrund nicht bloß in Nothwendigkeit findenden Schöpfungsthat. Dann ist ihr Grund aber nur aus der Schöpfung selbst zu erkennen, aus der Art, wie Gott in ihr sich offenbart, und die Absicht derselben, in der Abstufung der Weltwesen ohne Zweifel immer höher und verständlicher, auseinandergelegt. Wenn daher in jener Hypothese (45.), wie in dem einfachsten und doch gottgemäßesten Gedanken, die Lehre vom Grunde und dem letzten Ziele der Schöpfung — die ganze allgemeine und besondere Weltzwecklehre — voraus umfaßt und ihre entlegensten Enden verbunden scheinen könnten: so kann sie zum Philosophem doch erst erhoben werden, wenn sie sich durch die ganze Realphilosophie bewährt hat, welche den immanenten Zweck der Welt aus ihr selbst zu erkennen hat. Dies ist nämlich dem Principe des Theismus zufolge der gemeinschaftliche Faden, der sich durch alle Theile der Philosophie bis an ihr Ende hindurchzieht; aber er ist zugleich der in sich zurücklaufende Umkreis, wodurch der Fortgang und Schluß des Systems erst seinen Anfang bewährt, wiewohl es zu diesem Fortgange und Schlusse eines solchen durch sich begründeten Anfanges bedurfte.

47.

Hiermit ist die Lehre vom innern, vor- oder überweltlichen Wesen Gottes beschlossen *), und wiewohl wir dieselbe für unser Erkennen ohne den Begriff der Welt nicht zu erwerben vermochten, so zeigt sich darin eben, daß das Wesen Gottes an sich ohne alle Beziehung auf die Welt gedacht werden muß; denn diese, wie sich auch als Gesammtresultat der Ontologie ergab (Zeitschr. VI. S. 233. 34.), ist das Auchnichtseinkönnende; ihre Schöpfung folgt in keinem Sinne aus dem Begriffe Gottes, sondern von der Urthat seines Schaffens giebt allein das Urfaktum einer Weltwirklichkeit (eines nicht Gott seienden Daseins) uns Kunde. So vermöchte Gott seinem Begriffe nach in seinem ewigen selbstgenugsamen Wesen, weltlos, zu verharren; denn auch zur Schöpfung sich bestimmend (worin freilich der eigentliche Akt und das Resultat des Schaffens bestehe, ist noch zu untersuchen), wird er doch nicht reicher dadurch, oder in seinem innern Wesen ein anderer; denn was die Welt auch sei, sie ist es nur aus der göttlichen Materiatur und durch die Lebenskräfte seines überweltlichen Wesens.

Dennoch aber, in anderer Hinsicht, eben darum wäre es eine verworrene und nicht zu rechtfertigende Ueberschreitung der bisherigen Konsequenz, wenn wir von unserm Standpunkte, dem geschöpflich-menschlichen aus, den wir nicht vertauschen oder von ihm abstrahiren können, nachdem Gott sich zur Schöpfung fortbestimmt hat, jenes vorweltliche Wesen Gottes ausdrücklich in einer eignen und abgesonderten Welt jenseits der gegenwärtigen

---

*) Zu weiterer Vergleichung der hier gegebenen Entwicklung mit den bisherigen dogmatischen und ältern philosophischen Expositionen des Trinitätsbegriffes können wir auf die lichtvolle Zusammenstellung verweisen, welche Twesten in seiner Dogmatik (Th. II. Note S. 207—214.) darüber giebt. Besonders die dort von Poiret gegebene Darstellung der Trinitätslehre, welche Twesten „zu dem Ansprechendsten, Klarsten und Fruchtbarsten" rechnet, „was in dieser Weise darüber gesagt ist", möchte zu einer solchen Vergleichung die nächste Veranlassung bieten.

suchen, und so es besonders „hypostasiren" wollten. Gottes reine Innerlichkeit, sein bloßes Weltgrundsein der Möglichkeit nach, ist für uns nicht mehr vorhanden: er ist schon fortgeschritten zum Setzen eines an sich auch nicht Seinkönnenden. Deßhalb ist jener Zustand der reinen Ueberweltlichkeit Gottes zwar im Begriffe, als dialektischer Moment, nothwendig und auch in dem uns Wirklichen, als dessen Radikal, gegenwärtig, aber weder in der wirklichen Anschauung, noch in der Vorstellung uns zu vergegenwärtigen, indem diese Formen des Bewußtseins über den Standpunkt des Gegebenen sich nicht erheben können, anthropocentrische sind (vgl. Zeitschr. VI. S. 155. ff). Für unsere Anschauung, wie Vorstellung, tritt nothwendig daher zwischen das reine Ansichsein Gottes und uns die Welterscheinung dazwischen: von hier aus können wir das überweltliche Sein nur in seiner Verwirklichung mit der Welt, als das Radikal, den innern wahren Grund und die Gestaltungskraft derselben fassen; Gott ist wirklich (anschauungsgemäß) für uns nur in der Welt vorhanden, und wenn sich in einem weit spätern Zusammenhange, in der Philosophie der Geschichte, der Begriff einer Theophanie für den Menschen ergeben sollte, so kann auch diese nur durch die Welt vermittelt sein, und diese zum Stoffe ihrer Verwirklichung haben. Das an sich seiende Wesen Gottes bleibt, wiewohl durch seinen Willen uns innigst nahe und unauflöslich verbunden, dennoch ewig unanschaubar, wie bildlos (unvorstellbar), und nur dem metaphysischen Denken zugänglich. Dies aber muß, durch den Weltbegriff vermittelt, den Begriff des göttlichen Ansichseins nothwendig gewinnen, und von diesem aus, theocentrisch, als dem Standpunkte der Wahrheit, ist mit vollem Rechte zu sagen: Gott ist frei (im höchsten Sinne dieses Wortes), ohne Welt in dieser innern Selbstgenugsamkeit zu verharren; ja er könnte, was dem Begriffe der Welterhaltung erst seine Bestimmtheit giebt, an sich in jedem Augenblicke in dieselbe zurückkehren: oder wenn es anders ist, was nur durch das Weltfaktum entschieden wird, so existirt dies nur durch seinen fortdauernden Willen.

48.

Wollen ist nämlich, auch dem Vorhergehenden zufolge, allein der Begriff — obgleich wir den eigentlichen Effekt desselben, oder was im Schöpfungsakte vollbracht wird, noch zu untersuchen haben, — welcher den Widerspruch im Begriffe der Kreatur löst, nicht Gottes Wirklichkeit zu sein, und doch nur durch ihn und in ihm bestehen zu können, Sein in Gott, nicht Sein Gottes zu sein. Nur das Gewollte (im absoluten Sinne) hat eine objektive Existenz außer dem Wollenden, und doch ist es allein durch ihn und an oder in ihm; denn es ist nur durch fortdauerndes Wollen desselben. Aus einer bloß intelligenten That, wie es der Sinn des bisherigen Idealismus ist, läßt sich die Weltgegebenheit nicht gründlich erklären. Denken und Anschauen, und sei es das lebendig vergegenwärtigendste, verneint ausdrücklich die Realität seines Inhalts; nur Wollen heißt objektiv Machen, und so ist es der letzte (höchste) zureichende Grund alles geschöpflich Objektiven. Wir haben diesen Begriff mithin dem geistigen Wesen Gottes hinzuzufügen.

Der Wille Gottes ist nun in doppeltem Sinne: im Akte seiner Vollziehung, und im Inhalte derselben (formal und real) ein unbedingter. — Kein anderes Wesen vermag ihn zu bestimmen, einzuschränken, überhaupt zu bedingen: Gott allein ist der sich Bestimmende lediglich nach seinem Wesen; — was späterhin dem Begriffe der Allmacht zur Grundlage dienen wird. — Aber sein Wille ist auch real unbedingt: Gott allein wirkt nicht durch ein Vorausgesetztes und darum ihm Undurchsichtiges hindurch: kein Stoff, in den er wirke, oder dessen Etwas ist vorhanden außer ihm, sondern seine eigene substantielle Natur, das lebendige Realuniversum in ihm, aber zugleich das im Geiste Gottes zur Gedankenmäßigkeit und weisheitsvollen Klarheit Gezeitigte, ist dieser Stoff (nach alter Lehre die prima materia) der Schöpfung, in welchen sein Wollen hineintritt, nicht um ihm eigentlichere Wirklichkeit (denn wirklicher vermag er nicht zu werden), wohl aber eine andere

Gattung von Wirklichkeit (wie sie eben nur der Wille zu geben vermag) ihm zu verleihen. Daher tritt auch bei dem Principe des Willens in Gott dieselbe Betrachtung ein, an die früher bei dem des Verstandes und des Gemüthes in Gott zu erinnern war: sein Begriff steht ebenso in Analogie mit dem menschlichen, als er im specifischen Unterschiede darüber hinausliegt. Unser Wollen, und Schaffen durch Wollen, kann nur in sehr unvollkommener Annäherung mit dem göttlichen Wollen und Schaffen verglichen werden; und auch dies ist im Anschauen und Vorstellen uns unzugänglich. Für unser, wie alles kreatürliche Wollen ist immer schon ein Vorausgesetztes, Bedingendes vorhanden, und wenn es nur unser Leib wäre, innerhalb dessen nur wir wollen und durch dessen Mittel das Gewollte darstellen können. Wir sind wollend und handelnd höchstens nur weiter bildende Demiurgen; Gott allein, als absoluter Anfang, will auch absolut, ungehemmt durch ihm fremde Bedingungen; darum aber keinesweges etwa unbedingt oder willkührlich: seine eigene Natur, das innere Universum, noch mehr sein Verstand und sein Gemüth, sind diese Bedingungen, die sich als wohl zu erwägende zeigen werden.

Hiermit ist die Lehre vom Wesen Gottes vollendet: auch das Princip des Willens ist ihm beizulegen. Ob jedoch derselbe sich vollzieht, und was er vollzieht, ist aus dem Wesen allein nicht zu entscheiden. Diese Frage kann erst in der Lehre von der Schöpfung weitergeführt werden.

Noch ein Wort über die Lehre von der Freiheit.

Von

Prof. Dr. K. Ph. Fischer.

Vor einigen Jahren lieferte der Verfasser in die gegenwärtige Zeitschrift eine Recension der Schrift „über Willensfreiheit und Determinismus von J. P. Romang“, welche der Herr Herausgeber unter dem Titel: „über den spekulativen Begriff der Freiheit“ in das 1ste Heft des 3ten Bandes 1839. einzurücken die Gefälligkeit hatte. Der Hr. Verfasser der erwähnten Schrift ließ, wie gegen Hrn. Prof. Weiße's Recension in den Heidelberger Jahrbüchern, so auch gegen meine Recension, im 2ten Heft des 7ten Bandes dieser Zeitschrift unter dem Titel: „Beiträge zur Lehre von der Freiheit“ Gegenerklärungen einrücken, welche, wenn sie gleich nichts wesentlich Neues enthalten, dennoch dieses wichtige Problem einer weitern Untersuchung unterwerfen und daher eine nähere Beleuchtung verdienen. Zugleich schätze ich des Verfassers Bestreben, auf die fremde Ansicht einzugehen und wirklich zu philosophiren, um so mehr, als ich die Erfahrung gemacht habe, von einem, der meine Recension der Romangschen Schrift benutzte, um mich unter die Rubrik „des Identitätssystemes“ zu subsumiren, so falsch beurtheilt zu werden, daß er mir die Ansichten zuschrieb, die ich theils direkt, theils indirekt widerlegte.

Um des Verfassers Gegenerklärungen so objectiv wie möglich zu beleuchten, prüfen wir sie Punkt für Punkt, ohne jedoch Unwesentliches zu berücksichtigen, oder Ansichten, denen wir nicht

beistimmen können, vertheidigen zu wollen. Hätte er unsre Ansicht in objektiver Weise geprüft und nur wenigstens auf die Seitenzahlen unsrer Abhandlung, auf die er (S. 203.) der Sache wegen häufige Rücksicht nehmen zu müssen glaubt, verwiesen, so bliebe der Leser nicht an manchen Stellen im Ungewissen, ob eine zur Ergänzung unserer Ansicht nöthige Begriffsbestimmung von uns wirklich gegeben worden ist, und der Verfasser wäre in keinem Falle so weit gegangen, mich unter ausdrücklicher Nennung meines Namens (S. 216.) einer mir fremden Ansicht beistimmen zu lassen, und mir (S. 213.) indirekt eine Meinung zuzuschreiben, die wohl noch von Niemand geäußert ist. Davon nichts zu sagen, daß er als Vertreter der von ihm bekämpften Lehre nur Weiße und mich erwähnt, aber nichts desto weniger sie vielfach in solcher Weise darstellt, in welcher sie (z. B. als entgegengesetztes Extrem zur deterministischen Lehre) wenigstens mir fremd ist.

Er erklärt sich vorerst (S. 176.) mit mir einverstanden, daß der Indifferentismus, den er mit Recht Aequilibrismus nennt, das andere Extrem zum Determinismus sei, und gesteht, daß meine Ansicht, wonach der seiner Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ) sich selbst bestimmende Wille an sich oder dem Wesen nach (δυνάμει) weder schlechthin unbestimmt, noch ursprünglich bestimmt, sondern bestimmungs *fähige* Subjektivität ist, eine mittlere Auffassung zwischen diesen Extremen sei.

Während er in seinem Werke von einer *Selbstbestimmung* des Willens spricht, gesteht er S. 182 und 183 seiner Beiträge selbst, daß auf deterministischem Standpunkte von eigentlicher Selbstbestimmung nicht die Rede sein könne, da nach dieser Ansicht, wie wir bewiesen haben, nur eine Wirksamkeit nach einer ursprünglichen, und, wie der Verfasser selbst sagt, *festen* Wesensbestimmtheit möglich ist, so daß deterministisch der Charakter dem Wirken des Willens vorausgesetzt wird, statt aus der Willensbestimmung als Resultat derselben begriffen zu werden.

Da nun aber auf deterministischem Standpunkte mit der

Freiheit des Willens und seiner intelligenten Selbstbestimmung (im Fühlen, Erkennen und im praktischen Wollen) das Wesen des Geistes und seiner wesentlichen, charakteristischen Bethätigung verkannt wird, indem jener, nach dem Gesichtspunkte des organischen Princips *), diese, nach des Verfassers ausdrücklichem Geständnisse, „in der Weise der physischen Entwicklung" **) vorgestellt wird, so wird der Verfasser, soweit er der Wahrheit die Ehre giebt, in Widerspruch mit sich selbst und jedenfalls in Widerspruch mit der Idee des Geistes gerathen. Da ich nicht gesonnen bin, die Abhandlung, die er in seinen Beiträgen bestreitet, ohne sie richtig zu fassen oder sie zu widerlegen, zu wiederholen, so beschränke ich mich darauf, die Hauptpunkte der Theorie der Willensfreiheit, die ihm durch die Verkennung des Begriffs der Selbstbestimmung entgangen sind, hervorzuheben, und zu zeigen, in welchen Beziehungen seine Beiträge sich selbst oder jedenfalls der Wahrheit widersprechen.

Die erste Folge des Determinismus ist die Verkennung des Begriffs der Bestimmungs fähigkeit oder des Vermögens, sich selbst zu bestimmen, indem der Verf. nicht oft genug wiederholen kann, daß dieser Gedanke keine Realität habe.

Dies ist um so mehr zu verwundern, als er S. 209 selbst der geistigen Thätigkeit eine sich in ihr äußernde „Seelenkraft" voraussetzt, welche jedenfalls nicht als „feste Wesensbestimmtheit", sondern als innere Möglichkeit der Aeußerung oder des Wirkens zu denken ist, wenn sie auch nicht als freie Macht der intelligenten Selbstbestimmung, d. h. des eigentlichen Wollens, begriffen wird.

Nun fragen wir ferner, ob nicht durch die Voraussetzung „ursprünglicher Bestimmtheiten", die im Wirken oder in der Aeußerung nur S. 219 „ausgelegt werden", alle Selbstthätigkeit des Geistes verkannt wird, und ob auf diesem Standpunkte in irgend einem Sinne der Wille als sich selbst verwirklichendes

*) Vergl. S. 186.

**) S. 106. seines Werks.

Wesen begriffen werden kann, was doch der Verf. S. 210 durch die Bemerkung: „er erzeuge sich selbst" ausdrückt. Nicht einmal eine wahrhafte Entwicklung, vielweniger eine selbstbewußte Selbstentscheidung und Bildung ist nach jener Voraussetzung denkbar. Ist nicht vielmehr schon das wahrhafte Fortschreiten des sinnlich organischen (animalen) Lebens ein Wirklichwerden des vor seiner Verwirklichung nicht Wirklichen, sondern nur Möglichen, daher sie als Aeußerung einer ursprünglichen Möglichkeit oder Kraft zu wirken betrachtet wird? Und setzt nicht die Selbstverwirklichung des Geistes (im Fühlen, Wollen und Wissen), wenn sie nicht tautologischer und selbstloser vor sich geht, als die Entwicklung des Lebens, eine Fähigkeit oder ein Vermögen zu wirken voraus? Ist die Erklärung einer Thatsache, wonach sie in den Grund, aus dem sie erklärt werden soll, zurückverlegt wird, nichts sagend, weil in diesem tautologischen Verfahren idem per idem erklärt wird, so wäre die Thätigkeit des Willens oder des wollenden Ichs eben so tautologisch, wenn ihm nichts übrig bliebe, als in seiner Aeußerung die in ihm schon vorhandenen, oder, wie der Verf. S. 209 sich ausdrückt, die ihm „mitgegebenen" Bestimmtheiten seines Charakters „auszulegen". Unterscheidet sich vielmehr der selbstbewußte Geist eben dadurch nicht nur von dem unbeseelten Dasein, sondern selbst von der sinnlichen Seele (des Thiers), daß er sich selbst entscheidet und bildet, so ist seine eigenthümliche Lebenserweisung: seine Lebensbestimmung; und der Charakter ist als bestimmter, gebildeter Wille nicht die Voraussetzung, sondern das Resultat der Selbstbestimmung. Erfolgt aber die Selbstbestimmung nicht aus Nichts, so ist ihr die eigenthümliche Bestimmungsfähigkeit des in seiner innern Allgemeinheit individuellen Willens vorauszusetzen. Dieser an sich oder seinem Wesen nach bestimmungsfähige, seiner Wirklichkeit nach aber sich selbst bestimmende Wille ist daher so wenig die Indifferenz des gegen entgegengesetzte Bestimmungsweisen gleichgültigen Willens (welche der Verf. S. 187 im Grunde unsrer Ansicht findet), daß er vielmehr in allem Wollen

nur sein eben so eigenthümliches wie allgemeines Wesen verwirklicht, und hienach als Princip seines Wollens alle seine Wirkungen selbst determinirt (d. h. hier entscheidet), während der indifferente Wille, als rein formales Princip, wenn er anders wirklich wäre, im aequilibrium stehen bliebe, der determinirte Wille aber im Wirken innerlich gebunden ist.

Wird ferner die menschliche Seele, als Princip des Geistes oder das Ich, von der sinnlichen Seele nicht unterschieden, und mithin als nothwendig wirkendes Wesen betrachtet, so kann sie, was der Verf. S. 206 und 207 selbst gesteht, nicht als „fürsichseiendes" Subjekt, sondern nur als (selbstlose) Einheit ihrer innern Mannigfaltigkeit betrachtet werden. Und doch behauptet er S. 210 selbst: „die Seele sei ebensosehr eine, die Mannigfaltigkeit eines nie ruhenden Lebensprocesses beherrschende, wie in diesem bestehende einheitliche Macht." Allein hiermit widerspricht er sich selbst, indem die Seele, welche in der Mannigfaltigkeit ihres Lebensprocesses besteht, nicht über ihm steht, und mithin ihn nicht zu beherrschen vermag, was sie nur als freies, für sich seiendes Ich, nicht aber als die „Substanz" vermag, wofür sie der Verf. S. 207 erklärt. — Nur durch die Vertiefung in ihr inneres Wesen ist sie freies Subjekt ihrer Selbstentscheidung, und nur als an und für sich seiendes Ich, oder als selbstbewußter Geist erfaßt sie sich als dieses freie Subjekt in der Totalität ihrer Momente.

Abgesehen davon, daß der Verf. S. 209 läugnet, die Seele sei nur das Produkt ihrer Elemente, und S. 211 nichtsdestoweniger behauptet: „der Gegensatz von Geist und Natur ist nun einmal im Wesen des Menschen zur Einheit verbunden, und constituirt in seiner eigenthümlichen Vereinigung das Eigenthümliche dieses Wesens", so scheint er der Seele nur diejenige Aktivität zuzuschreiben, die sie nöthig hat, um S. 209 „nach der ihr mitgegebenen allseitigen Bestimmtheit und zugleich nach den auf sie einwirkenden Bestimmungen" zu wirken. Daher ist sie ihm insofern allerdings passive Einheit, als sie sich nicht sowohl selbst bestimmt, als sie sich

vielmehr durch ihre innern Bestimmtheiten oder die äußern Bestimmungen zum Wirken bestimmen läßt. Da ihm mithin das Ich weder bestimmungsfähiges, noch für sich seiendes Subjekt ist, so verkennt er alle Selbstmacht des Willens, wenn er sie gleich ausdrücklich (S. 190.) in den Worten behauptet: „Die entschiedenste deterministische Ansicht braucht jedenfalls weder die relativ-selbstmächtige Wesenheit (eine absolute will Niemand vertheidigen) des individuellen Willens, noch den qualitativen Gegensatz von Natur und Geist zu läugnen". Wir haben es in unsrer Recension seines Werks hervorgehoben, daß er dort zu dem Gedanken fortgeht, „nur in der Menschenseele vertiefe sich das Sein zum wahren Selbst, so daß von eigentlicher Selbstständigkeit nicht hier die Rede sein könne"; aber wir läugnen, daß er diesen Gedanken zum Principe seiner Theorie erhoben hat. Denn eben jenes sich durch innere Bestimmtheiten und äußere Bestimmungen zum Wirken bestimmen Lassen ist die Eigenthümlichkeit der sinnlichen Seele (des Naturwesens), welche eben darum ihrer selbst nicht mächtig ist, weil sie sich nicht als für sich seiendes Ich in sich vertieft, und sich nicht von der Mannichfaltigkeit ihres nie ruhenden Lebensprocesses unterscheidet.

Dagegen erklärt er sich als consequenter Determinist, wenn er die menschliche Seele nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade oder der Stufe nach von der sinnlichen Seele der Naturwesen unterscheidet, und sie daher nur als „höchste Potenz oder als höchste Weise bewußter Lebendigkeit" bezeichnet. Da die Naturwesen bewußte Lebendigkeiten sind, so ist der Mensch qualitativ oder wesentlich nicht durch die höchste Weise bewußten Lebens, sondern als Vernunftwesen durch das Selbstbewußtsein von den Thieren unterschieden, die nur zum Selbstgefühle kommen, ohne sich in der bestimmten Unterscheidung von der Außenwelt gegenständlich zu werden, und sich mithin in der Einheit und Totalität ihres Seins selbst zu erfassen.

Das Selbstbewußtsein oder das Fürsichsein des in sich

vertieften Ichs macht allein die von dem Verf. selbst behauptete „relative Selbstmacht" möglich, wodurch es sich in einer durch Wahl vermittelten Entscheidung seiner selbst bestimmt; — und ohne Wahl ist keine „Willensentscheidung" möglich, von welcher der Verf. (S. 209) doch selbst spricht. Die Wahlfähigkeit aber ist in der innern Allgemeinheit (Universalität) des selbstbewußten Individuums begründet, vermöge welcher sich ihm verschiedene Möglichkeiten der Selbstbestimmung darbieten, während die Naturwesen nur in der einseitigen Weise ihrer particulären Art sich zu äußern vermögen. Behauptet der Verf. S. 192: „die Totalität sei im Menschen nur, inwiefern das Ganze in ihm zusammenlaufe, so zwar, daß er selbst gewissermaßen (obgleich nie vollkommen *)) das Ganze zu schauen vermöge", so hat er damit, wenn gleich nicht in der Form des Begriffs, dasselbe ausgesprochen, was wir nach Leibnitzens Vorgange unter dem Menschen, als relativem Weltindividuum, verstehen. Wenn er nun gegen die in der individuellen Allgemeinheit **) begründete Wahlfähigkeit an Hegels Polemik gegen leere Möglichkeiten erinnert, so erinnern wir an unsern Beweis (S. 125 der Recension), daß die Möglichkeiten egoistischer Willensthätigkeit, durch deren Ueberwindung der gute Wille sich erprobt, keine Chimären sind. Hegel verkennt (§. 14. der Rechtsphilosophie) diese Möglichkeiten so wenig, daß er das in sich reflektirte und bei sich seiende Subjekt als „unendliches" Ich bezeichnet, welches über seinem Inhalte stehe, und daher an sich selbst die Möglichkeit oder die Macht sei, sich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, oder zu wählen. Was wir mithin nur in bedingtem Sinne behaupteten, — indem wir erwiesen, daß die Intelligenz das Maaß der moralischen Freiheit, und diese daher dem Grade und dem Umfange nach als Wahlfreiheit

---

*) Vollkommen schaut allerdings nur Gott das Ganze.

**) Das Ich hat sowohl einen allgemeinen, als einen individuellen Charakter, sofern es das allgemeine Wesen der Menschheit individualisirt.

so verschieden sei, wie die Individualität des selbstbewußten Geistes selbst; — das behauptet Hegel schlechthin oder unbedingt. Und nicht gegen unsre, sondern gegen Hegels Begriffsbestimmung der Freiheit gilt des Verf. Vorwurf S. 2, sie „erfolge aus der Wesenlosigkeit", da jener „die Freiheit der Leere oder der abstrakten Unbestimmtheit" (§. 5. der Rechtsphilosophie) dem Wollen voraussetzt.

Als in sich reflektirtes, seiner selbst mächtiges Subjekt ist das Ich nicht nur über die einzelnen Möglichkeiten seiner Selbstbestimmung erhaben, so daß es nur diejenigen verwirklicht, zu welchen es sich aus seiner Innerlichkeit entschließt oder entscheidet; selbst als entschiedner Charakter unterscheidet es sich als freies an und für sich seiendes Princip von seinem innern und äußern Sein. Nur in dem Falle, wenn sich das Subjekt durch seine negative Selbstentscheidung in eine verkehrte Willensbestimmtheit entäußert hat, wird es mit derselben identisch, ohne sich als freies Princip derselben zu wissen. Aber von diesem Uebergange der Wahlfähigkeit zur Entschiedenheit des bösen, durch seine Verkehrtheit unfrei gewordenen Wollens ist die sittliche Entschiedenheit des seiner Idee entsprechenden, entschieden guten Charakters zu unterscheiden, welcher durch seine Einheit mit Gott, mit sich und mit dem allgemeinen Geiste seine wahre, innere Freiheit erfaßt und erweist.

Da der Verf. das Ich auf keine Weise als fürsichseiendes Subjekt begreift, so muß er es nothwendig als abhängig von der Vernunft oder der Sinnlichkeit, oder deren Bestimmungen oder Motiven denken; daher er consequenter Weise (S. 209.) die Willensentscheidung oder Volition nicht durch die Seele als Subjekt, sondern in ihr, als passiver Substanz, erfolgen läßt. — Nicht aus der Vernunft, wie uns der Verf. (S. 212 und 213) fälschlich vorwirft, leiten wir das Böse ab, sondern wir erweisen es als Folge der negativen*) Entscheidung des selbstbewußten Ichs, das, als für sich seiendes Subjekt,

*) D. h. der Bestimmung oder Idee widersprechenden.

die Wahl hat, entweder in der Einheit mit seinem Ansichsein, oder mit seinem vernünftigen Wesen, mit dem allgemeinen und mit dem absoluten Geiste, seine Idee zu verwirklichen, oder sich im allseitigen Widerspruche entweder unter seine Bestimmung herabzusetzen, oder über sie zu erheben. Daraus folgt allerdings, daß es ein geistig Böses gibt, indem nur das selbstbewußte und mithin geistige Individuum durch die Einwilligung in die Versuchung, die als solche Freiheitsprobe ist, sündigen kann, während auf deterministischem Standpunkte, wonach die Möglichkeit der Selbstbestimmung und Entscheidung unbegriffen bleibt, von dem ethischen Gegensatze des Guten und Bösen consequenterweise so wenig, als von jener, die Rede sein kann. Wird die selbstbewußte freie Thätigkeit des Willens deterministisch verkannt, so ist man nur in dem Falle vollkommen ehrlich, wenn man mit Spinoza, dessen Buch von den Affekten der Verf. (S. 209.) für die richtigste Erklärung des Lebensprocesses der Seele ausgiebt, offen gesteht, man betrachte die menschlichen Affekte, Handlungen und Triebe (Willensbestimmungen giebt es auf diesem Standpunkte nicht) nicht anders, als ob von mathematischen Bestimmungen oder von Körpern oder deren Processen oder innern und äußern Wirkungen die Rede wäre. (Spin. Ethic. pars III. p. 131. ed. Paul.) In diesem Sinne sagt der Verf. (S. 213.): die wahre Ethik wäre als solche Physik, obschon mit bestimmter Unterscheidung des Geistigen im Materiellen, während er aus Hegels Rechtsphilosophie, auf welchen er sich (S. 194.) mit großem Unrecht beruft, ersehen konnte, daß die Freiheit die Substanz und Bestimmung des Willens ausmache, die ihm ebenso wesentlich sei, wie den Körpern die Schwere. Wie der Verfasser in der Untersuchung der innern Freiheit des menschlichen Willens die Theorie, welche sich zur Einheit und Wahrheit der Extreme des Indifferentismus und Determinismus gestaltet, zersetzt und einseitig und extrem faßt, und daher z. B. das Auch anderskönnen des wahlfreien Willens mit dem ebensowohl Anderskönnen des indifferenten, gleich-

gültigen und mithin wahlunfähigen Willens verwechselt, unerachtet wir in der erwähnten Abhandlung diesen Unterschied aufs Entschiedenste hervorgehoben haben, so sieht er auch in unserer Verhältnißbestimmung des individuellen Geistes zum allgemeinen und zum absoluten Geiste nur Ein Moment, indem er das andre Moment, dem wir ebensosehr sein Recht vindicirten, ignorirt oder verkennt. In dieser Hinsicht ist es bemerkenswerth, daß er (S. 196.) von derjenigen Lehre unsrer Abhandlung, in welcher wir zeigen, daß der Einzelne ebensosehr ergänzender Entwicklungs- oder Vermittlungspunkt der Geschichte oder des Reiches des Geistes, wie sich aus und durch sich selbst bestimmendes, das Wesen der Menschheit auf eigenthümliche Weise verwirklichendes Ganzes sei, nur den ersten Theil anführt, und daher in dieser Zusammenordnung des Einzelnen mit dem Ganzen nichts Anderes, als ein Bestimmtsein des erstern durch das letztere sieht. Allein wer sieht nicht ein, daß er durch diese Einseitigkeit den Unterschied des sich im Verhältnisse zum Ganzen selbst Bestimmens und des einseitigen Bestimmtwerdens aufhebt, ein Unterschied, der weiter nichts, als den Gegensatz der persönlichen Existenz und Verhaltungsweise, und des dinglichen Daseins und Verhältnisses begründet, indem nur von den selbstlosen Objekten das gilt, was der Verf. von den selbstbewußten Subjekten behauptet. Durch eine ähnliche Verkennung entscheidender Begriffsbestimmungen übersieht er den bestimmten Unterschied des Vermitteltwerdens von dem Verursachtwerden, der darin enthalten ist, daß das Verursachte (z. B. das selbstlose Objekt) nur Produkt außer ihm liegender Ursachen ist, während das durch die ihm vorausgesetzten Principien nur Vermittelte (z. B. das sich selbst bestimmende und wissende Subjekt) eigenthümliches, neues Princip oder selbstthätige Ursache seines Wirkens ist. Es macht daher einen wesentlichen Unterschied in der Verhältnißbestimmung der Einzelnen zum Ganzen aus, ob man sie als selbstständige und selbstbewußte Organe des allgemeinen Geistes betrachtet, welche zu der Verwirklichung seines Reiches entweder negativ

oder positiv mitwirken, oder ob man einseitig die Nothwendigkeit ihrer Existenz und ihres Wirkens hervorhebt, und sie mithin nur als determinirte, selbstlose Werkzeuge des allgemeinen Geistes betrachtet. Auch in dieser Beziehung gilt es, die Nothwendigkeit nicht abstrakt, sondern in der Einheit mit der Freiheit zu denken, in welcher sie als die Gesetzmäßigkeit begriffen wird, durch welche jene (die Freiheit) nicht negirt wird, sondern sich verwirklicht und bewährt.

Negirt der Verf. die Freiheit des menschlichen relativen Willens, so läßt sich auf keine Weise hoffen, daß er die Freiheit des göttlichen absoluten Willens erfassen werde. Ob er gleich (S. 215.) Gott „schlechthin durch und aus sich selbst seiend" nennt, so behauptet er doch in demselben Satze: er wolle sich nach der Bestimmtheit seines Seins, und denkt mithin selbst den göttlichen Willen als innerlich gebunden oder bedingt. Allein es ist nicht schwer einzusehen, daß ein solcher reflexiver, Etwas nicht durch ihn Gesetztes in sich aufnehmender, oder was dasselbe ist: nach einer ursprünglichen Bestimmtheit wirkender Wille, eigentlich gar kein Wille wäre *), da die Freiheit, ohne welche keine Selbstbestimmung und mithin kein wahrhaftes intelligentes Wollen möglich ist, allerdings das Wesen des Wollens ist (Hegels Rechtsphil. §. 4.).

„Wenn Gott, fährt der Verf. (S. 215.) fort, wie denn dies am Allerentschiedensten behauptet werden muß, das wahrhaft Absolute ist, und in seiner absoluten Allbestimmung und Allwirksamkeit nur die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich auseinanderlegt (in welchem Sinne kann, nach dieser Vorstellung, von göttlicher Selbstbestimmung die Rede sein?) so muß unvermeidlich auch das Böse einerseits auf eine göttliche Verordnung und Verursachung zurückgeführt, andererseits als Moment in die Vollkommenheit des göttlichen Weltwirkens aufgenommen werden." Diese „äußerste Härte"

*) Dies behauptet auch Strauß I. S. 581. seiner Glaubenslehre, auf welchen sich der Verf. S. 180. u. 223. beruft.

seiner Ansicht ist dem Verf. nicht entgangen; allein er hat sie nicht zurückgenommen, wiewohl sie auf keine Weise im Begriffe begründet ist. Folgt vielmehr aus dem Begriffe des absoluten und mithin schlechthin unbedingten Geistes, daß er die Bestimmtheit seines Seins durch seine ewige Selbstbestimmung begründe, so legt er in seiner absoluten (nach des Verf. Ansicht vielmehr innerlich bestimmten oder bedingten) Allbestimmung und Allwirksamkeit nicht die Nothwendigkeit seines ewigen Wesens zeitlich aus, und ist das Böse aufzuhebendes und aufgehobenes Moment der göttlichen Weltordnung, so wird es von Gott, als Weltordner und Erlöser, zwar teleologisch *) gewollt, nicht aber verursacht. Gesteht doch der Verf. S. 203 selbst, auch seine Ansicht könne, ja müsse den von uns näher bestimmten Gedanken: die göttliche Wirksamkeit werde durch die egoistische Thätigkeit des Menschen zwar nicht beschränkt, wohl aber verkehrt, in gewissem Sinne aufnehmen." Denn das Böse, inwiefern es Böses sei, sei nicht dem absoluten Willen Gottes entsprechend, sondern es finde eine Verkehrung des Guten Statt." Was er dagegen läugnet, daß nämlich durch die Verkehrung der göttlichen Wirksamkeit das geschehe, was der göttliche Wille nicht wollte, das läugnen auch wir, da zufolge unsrer Theorie die egoistische Willensthätigkeit, als aufzuhebende Bedingung der Erlösung, denselben Weltplan negativ vermittelt, welchen diese positiv verwirklicht. Ebenso entschieden bestritten wir die Lehre, welche der Verf., da er keine bestimmten Vertreter derselben anführt (wie manche andere Meinung, die wir nirgends äußerten), uns aufbürdet, die Lehre: „wonach Gott (S. 217.) unter einer nicht in ihm begründeten Nothwendigkeit zu einer unbestimmten Möglichkeit des Bösen stehe, wodurch er, so wie durch die zufälligen, aber gegen ihn nichts desto weniger eine selbstständige Macht bildenden, Handlungen der Menschen offenbar zu einem Endlichen werde."

*) D. h. es wird von ihm nicht als solches, sondern als negative, aufzuhebende Bedingung der Erlösung, als wahrhaften Zweckes, gewollt.

Das Schlußresultat, in welchem der Verf. (S. 219.) aus einer unvollständigen halben Citation meiner Worte die Folgerung macht: ich denke die Nothwendigkeit, d. h. im Sinne meiner Theorie Gesetzmäßigkeit der göttlichen Weltordnung, in eben dem einseitigen, das Bewußtsein der Freiheit ausschließenden Sinne, wie er selbst, beruht auf derselben Willkürlichkeit, nach welcher er mich oben die Subjekte zu nur determinirten selbstlosen Werkzeugen des allgemeinen Geistes degradiren ließ. Das selbstbewußte Subjekt muß sich allerdings durch den absoluten und den allgemeinen Geist bestimmen lassen, um sich selbst zu bestimmen oder zu bilden; aber in welcher Weise es sich zu der Gottheit, der Menschheit, und zu sich selbst verhält oder bestimmt, dies hängt von ihm selbst ab, und ohne die Anerkennung dieser moralischen Freiheit ist die „Selbstmacht" unbegreiflich, wodurch es sich entweder im positiven oder im negativen Verhalten zum sittlichfreien, oder zum sittlich unfreien, seiner Idee entsprechenden oder widersprechenden Geiste entscheidet. Ist Gottes Wirksamkeit Erweisung seiner Allmacht, so wird die Freiheit der Geschöpfe, in welchen er sich als ihm ähnlichen Wesen in entsprechender Weise offenbart, durch ihn nicht negirt, sondern begründet, und geht man zu dem Gedanken fort, daß die ihm widerstrebenden Geschöpfe durch Verkehrung seiner Wirksamkeit dieselbe Weltordnung negativ vermitteln, welche die in der Einheit mit ihm wirkenden Geister positiv verwirklichen, so beschränkt man weder die Vollziehung des von ihm gewollten Weltplans, noch die Verwirklichung seiner unendlichen Thätigkeit.

Indem ich bedaure, mich mit einem so scharf denkenden Philosophen von so achtungswerther Gesinnung in der Hauptsache nicht ebenso einverstanden erklären zu können, wie er am Schlusse seiner Beiträge seine Auffassung in meiner Begriffsbestimmung (nachdem er sie einseitig gefaßt hat) zu finden glaubt, schließe ich mit dem Wunsche, er möge sich den Unterschied des geistigen Princips und seines Wirkens von dem Principe des sinnlichen Lebens, und den Unterschied des letztern von dem

principlosen Vorgange *) der mechanischen Nothwendigkeit verdeutlichen. Dann wird er aufhören, den Begriff des geistigen Wesens und Lebens in „physischer“ und mithin inadäquater „Weise“ vorzustellen und zu dem Begriffe der eigentlichen oder wahrhaften Selbstbestimmung sich erheben, durch die sich der Geist ebenso wesentlich von dem natürlichen Leben unterscheidet, wie sich dieses durch die Selbstentwicklung und auf höherer Stufe durch die Selbstempfindung und Selbstbewegung vom leblosen Dasein unterscheidet.

Es muß jedem Unbefangenen einleuchten, daß sich nur aus dem Begriffe der Selbstbestimmung die Momente einer adäquaten oder immanenten Freiheitstheorie deduciren lassen, indem sich die Bestimmungsfähigkeit oder das Vermögen zu wollen als innere wesentliche Voraussetzung der Wahlfreiheit erweist, durch welche sich das selbstbewußte Subjekt entweder zur sittlichen Freiheit des seiner Idee entsprechenden vernünftigen, oder zur sittlichen Unfreiheit des ihr widersprechenden bösen Charakters entscheidet oder bestimmt, und daß aus demselben Begriffe (der Selbstbestimmung) sich das persönliche Verhältniß erkennen läßt, in welchem das selbstbewußte Subjekt als relativ freies Organ in der Einheit oder im Widerspruche mit dem absoluten und dem allgemeinen Geiste wirkt und sich offenbart.

Je weniger die Untersuchung nach äußerlichen, dem Wesen und Leben des Geistes fremden Gesichtspunkten über die Freiheit urtheilt, und je mehr sie sich in den Begriff des menschlichen Willens vertieft, um die Weisen, in welchen er sich zu dem göttlichen Willen, zu seinem innern Wesen und zu dem allgemeinen Willen verhält, aus ihm selbst abzuleiten, desto wahrer wird sich die Lehre von der Freiheit gestalten.

*) Principlos denkt er das Wirken des Willens da, wo er es nicht als ein Thun, sondern z. B. (208—210.) als ein Geschehen betrachtet, indem er die „Volition“ nicht als That des wollenden Subjekts, sondern als Resultat von innern Kräften oder Motiven entstehen läßt.

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Fünfter Artikel.

Vom

Herausgeber.

---

1) Schellings erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart, Cotta 1841.

2) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. Leipzig, O. Wigand 1841.

3) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, December: „Die Restauration des Christenthums", 1841. Nr. 153—156. „Christenthum und Antichristenthum" Januar 1842. Nr. 8. 9.

4) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand 1841.

Wir beabsichtigen, in diesem Artikel, welcher sich den frühern über die philosophische Litteratur der Gegenwart in dieser Zeitschrift erschienenen anschließt, nicht sowohl eine ausführliche kritische Beleuchtung der vorstehenden Schriften zu geben — ihre Verfasser sind schon mehr als einmal in der Zeitschrift ausführlich zur Sprache gekommen, — als vielmehr die wissenschaftlichen Grundrichtungen, welche durch jene Namen hinlänglich bezeichnet sind, in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse unter einander zu charakterisiren. Es scheint uns nämlich in diesen Principienkämpfen gerade jetzt ein Culminationspunkt und darin zugleich ein Moment der Klarheit eingetreten zu sein, der gleich einem plötzlichen Strahle über die

gährende Masse des vielfachen Meinens dahinleuchtet, und in ihr wenige Hauptgruppen und einzelne markirte Grundgestalten erkennen läßt, auf die sich alles Uebrige bezieht. Dergleichen Augenblicke der Zeitigung, in denen sich eine langverfolgte Richtung plötzlich vor sich selber klar wird, soll die Kritik nicht vorübergehen lassen; denn indem man die Selbstbekenntnisse, die dabei laut werden, genau beim Worte nimmt, darf man die Sache in den kürzesten Ausdruck fassen, welchen sie sich selbst gegeben hat, und der Urtheilsspruch über sie kann ebenso summarisch, als gerecht sein, weil nur ihr eigenes wahres und schließliches Zeugniß über sich selbst dabei zu Grunde gelegt worden ist. So hier bei dem ausgesprochenen Vor- oder vielmehr Rückwärtsschreiten Einiger von dem spiritualistischen Pantheismus Hegels zum Naturalismus und Atheismus. Hegel sagt irgendwo, der Weltgeist nehme manchmal Siebenmeilenstiefel, um Vorwärts zu kommen: wäre darin der Weltgeist thätig, wie jene es berühmen, er hätte sie diesmal für Rückwärts angelegt. —

Wenn wir indeß Schellings ehrwürdigen Namen hier voranstellen, so bedarf es wohl keiner Versicherung, daß wir ihn nicht etwa dadurch als den Gegensatz jener Bestrebungen bezeichnen wollen: dies hieße Spekulation und Unphilosophie auf Eine Linie stellen. Seine Erwähnung in diesem Zusammenhange hat allein ihren Grund in der allgemeinen Wichtigkeit, welche, wie uns scheint, in dem Ereignisse selber liegt, das zu der hier vorliegenden „ersten Vorlesung in Berlin" die Veranlassung gegeben hat. Wir müssen diesem Ereignisse für die ganze Philosophie in mehr als Einem Sinne Bedeutung beilegen: indem man aber überhaupt der guten Folgen sich am Ehesten versichert, wenn man sie deutlich zur Sprache und zu allgemeiner Anerkenntniß bringt; so wollen wir dies hier zu thun versuchen.

Man muß bekennen, daß die äußere, wie innere Stellung der Philosophie im gegenwärtigen Zeitpunkte nicht die günstigste war. Von Außen her sehen nicht Wenige mit entschiedenem Mis-

trauen auf dieselbe; und nicht mit Unrecht, könnte das Treiben der Lautesten und Gewaltsamsten die ruhige Entwicklung der Wissenschaft verdrängen. Aber auch im Innern, muß man gestehen, ist eine Vereinzelung und Zersplitterung der Kräfte, welche die Uebersicht des wirklich Geleisteten fast unmöglich macht, eine Aermlichkeit der herrschenden Ideen, ein endloses Umgestalten weniger ererbter Hauptbegriffe, welche dadurch um Nichts gründlicher werden, daß man sie beständig wiederholt. Während nach Vorwärts hin, und noch ziemlich weit, das gemeinsame Ziel liegt, da wollen sie ihre untergeordneten Differenzen schon für dies ganze Ziel ausgeben.

Hier verspricht nun ein Mann sich wieder an die Spitze der philosophischen Angelegenheiten zu stellen, der, wie er als Ahnherr, ja gewissermaßen als Großvater der gegenwärtigen philosophischen Generation zu betrachten ist, so auch bei Allen wenigstens die Autorität hat, gehört und beachtet zu werden, und Hoffnung, nachdrücklichen Einfluß auf sie zu gewinnen. Welchen äußern Erfolg der Anerkenntniß man daher auch seinem neuen Systeme auguriren möge, das muß selbst der Bedenklichste zugestehen, daß schon in seinem Auftreten an dem Orte, wo dies stattfindet, eine sichere Bürgschaft liegt für eine äußerlich völlig ungehemmte, innerlich erhöhtere und beschleunigtere Entwicklung der Spekulation.

Denn nicht allein, daß sich an jenes Wiederauftreten Schellings die Hoffnung knüpft, daß er jetzt auch öffentlich mit seiner Lehre hervortreten und „das entscheidende Wort" sprechen werde (S. 7.), welches er zurückbehalten hat: die ganze Angelegenheit gewinnt auch für das äußere Verhältniß der Wissenschaft zum Staate und zum Leben noch eine andere fast wichtigere Seite. Es war ein Zeitpunkt gekommen, wo man in der That sich fragen konnte, ob die weltlichen Mächte die Mahnungen und Rathschläge immer unbeachtet lassen würden, der unbedingten Wissenschaft irgend eine Hemmung aufzulegen. Durfte man immer vom Staate erwarten, daß er, wie so oft schon, einsichtsvoller und hochherziger sein werde,

als manche seiner Berather aus dem Kreise der wissenschaftlich Gebildeten selbst, deren Pflicht es wäre, das Wesen des Geistes und sein Walten zu kennen, und eine vorübergehende, wenn auch bedenkliche, Phase der Wissenschaft nicht für ihr letztes Wort zu halten?

Dies war, gerade heraus, die Gefahr, an der wir scheitern konnten! Es ließen sich Eiferer vernehmen, welche in dem gegenwärtigen Kampfe zwischen Glauben und Philosophie der letztern alles Recht auf die großen Gegenstände des Glaubens absprechen wollten: sie solle sich begnügen mit einer formellen Ausbildung der Verstandeskräfte, empirische Psychologie und formale Logik sei das einzige ihr zuständige Gebiet; und selbst Philosophen vom Fache entblödeten sich nicht, diesen Ausspruch zu bestätigen, und eine so schmachvolle Transaktion durch eigene Lehrwerke zur Geltung zu bringen. Andere Einsichtigere und Geistvollere wollten wenigstens die halbe Vermittlung: sie suchten dadurch ein Abkommen zu treffen zwischen Glauben und Wissen, daß sich die Philosophie in ihren bisherigen Lücken durch den Glaubensinhalt zu ergänzen, und am Ende ihres mühsamen und zweifelhaften Ringens wenigstens in ihm sich zu beruhigen habe. Wenn dies das definitive und allgemeine Ende für alle Forschung sein sollte, nicht bloß die persönliche Aushülfe eines einzelnen, mislungenen Forschens; so könnte freilich mit Recht dagegen erinnert werden, daß ein solcher Umweg für Alle überflüssig und thöricht erscheinen müsse, falls es am Ende und definitiv doch nur auf Glauben abgesehen sei, nicht auf Wissen. Und wenn auch, nach Göthe's Zeugniß, kein tüchtiger, ganz und harmonisch sich fühlender Geist „seinen Glauben sich nehmen läßt", so ist doch der, welchem dies wirklich gelingt trotz alles Gegenanscheins der Forschung, deßhalb allein noch kein Philosoph zu nennen!

Ueberhaupt kann der Glaube, wie der Glaubensinhalt in der Philosophie, auf nichts Anderes Anspruch machen, und keine andere Bedeutung erhalten, als wie alle übrige universale Thatsächlichkeit und Weltobjektivität, die nämlich: völlig

erklärt und verstanden zu werden, was zugleich freilich, wie auch in den andern Gebieten dieser Objektivität, die Entscheidung in sich schließt, was an jedem historisch hervortretenden Glauben sein Reales und Objektives sei, und was nicht. Darin ist ebenso sein höchstes Recht ausgesprochen, wie die unbedingte Selbstständigkeit der Philosophie ihm gegenüber, welche sich ebenso objektiv untersuchend zu ihm verhält, wie zu jeder andern Thatsache, die Gegenstand ihrer Forschung wird. So wenig, wie er daher die Philosophie ergänzen kann in irgend einer Weise, so wird er doch auch seinerseits sich ebenso verbitten müssen, von ihr bloß wegerklärt, im Begreifen bei Seite geschafft zu werden.

Wenn daher, wie allgemein zugestanden wird, Gott, seine Wirklichkeit und Offenbarung der wahre und einzige Gegenstand der Philosophie ist, so kann sich das System derselben nicht eher für vollendet erachten, als bis es Gott auch in seiner weltgeschichtlichen Offenbarung, im Inhalte der geschichtlichen Religionen völlig erklärt und verstanden hat; denn diesen wird man doch zugestehen müssen, wenigstens ebenso eine Selbstoffenbarung Gottes, eine göttliche Objektivität zu sein, wie man es den großen Thatsachen der Natur zugesteht. Damit ist das bisherige Verhältniß des Christenthums zur Philosophie nur insofern verändert, als diese nicht nur seinen allgemeinen, etwa vorzugsweise moralischen Inhalt in's Auge zu fassen, sondern es ausdrücklich in seinem welthistorischen Zusammenhange zu begreifen hat, woraus sich ergiebt, daß auch das Historische und Aeußerliche der christlichen Religion für die Philosophie ein wichtigeres Moment enthalten müsse, als bisher, und das eigentlich zu Verstehende werden wird. Doch ist dieser Gesichtspunkt, im Allgemeinen wenigstens, seit dem genialen Blicke Schellings in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, wo er zuerst es aussprach, daß das Christenthum nicht nur als die Vollendung des Judenthums, sondern auch des Heidenthums angesehen werden müsse, Gemeinbesitz der Philosophie geworden: Hegel hat sich in dieser

Auffassungsweise schon versucht, und wir werden gerade in diesem Gebiete die neuen Aufschlüsse Schellings zu erwarten haben.

Hieraus erhellt zugleich, wie die ihres wahren Standpunktes bewußte Spekulation weder an die Stelle des Glaubens treten oder statt der Religion dienen will, noch auch es bedarf, durch ihn ergänzt zu werden. Sie ist nicht Glaube, noch Unglaube, denn sie ist an sich selbst bloße Theorie, ohne alles Pathos; sie hat den Inhalt des Glaubens nur zu verstehen. Aber ebenso wenig denkt sie deshalb an den Platz der eigentlichen Theologie zu treten, welche man jetzt um einiger negirender Resultate willen, die man für philosophische hält, ausstreichen will aus der Reihe der Wissenschaften (Deutsche Jahrbb. Januar 1842. N. 8. S. 31.): denn ebenso wenig, als etwa die empirische Naturwissenschaft verdrängt werden soll durch die Spekulation, wiewohl diese sich zur Naturphilosophie auszubilden hat, so wenig verliert die Theologie das nur ihr zustehende Gebiet ihres Gegebenen und das Recht selbstständiger Erforschung desselben einer künftigen positiven Religionsphilosophie gegenüber; denn sie hat, wie jede empirische und zugleich rationelle Wissenschaft, zu untersuchen, was eben das wahrhaft Objektive in ihrem Gegebenen sei. Je mehr dann aber dies Verständniß rationell, mit philosophischem Geiste, wie man sagt, vollzogen wird, je selbstständiger also die wissenschaftliche That ist, aus der jenes hervorgegangen, desto gereinigter, desto mehr unter den höchsten Gesichtspunkt gestellt, vermag sie es der Philosophie entgegenzubringen: die höchste, geistigste Selbstständigkeit einer Wissenschaft macht sie gerade dadurch, wie auch die Erfahrung gezeigt hat, desto verwandter mit der Philosophie und diese in gewissem Sinne abhängiger von ihr, weil sie die so gewonnenen Resultate derselben, als spekulativ schon gezeitigte, der Idee entsprechende, sich unmittelbar einzuverleiben hat. Dennoch wird keine Wissenschaft, am Wenigsten die Theologie, sich darum des Geständnisses weigern können, daß das Erklärungs-

princip in letzter Instanz, die umfassende Begründung des Bodens, auf dem sie steht, doch nur von der in sich abgeschlossenen, zur Encyklopädie vollendeten Spekulation erwartet werden kann. Jedes andere Verhältniß der Philosophie zur positiven Religion und zur Theologie nehmen wir keinen Anstand für ein halbes und unzulängliches zu erklären, entweder indem sich jene sehr unbesonnen zu einer Wirkung hervordrängt, die ihrem Principe unangemessen ist, und die auch mittelbar jetzt nicht von ihr ausgehen könnte, wo sie selbst noch in der Festsetzung ihrer eigenen systematischen Grundlage und in ihren Anfängen begriffen ist, — oder indem sie sich in das Verhältniß einer Knechtschaft begiebt, welches nicht nur ihr selbst, sondern dem sogar, welchem sie sich unterwirft, für die Dauer verderblich werden müßte.

Deßhalb darf man aber um so weniger für das Schicksal der Philosophie besorgt sein, wenn sich vorübergehend negative Resultate an ihr hervorthun: am Wenigsten bedarf sie, um sich von ihnen zu befreien, fremder, äußerlicher Hülfe. Sie hat in ihrem großen weltgeschichtlichen Gange schon härtere Einseitigkeiten überwunden, und stärkere Gefahren für ihre Fortbildung besiegt, als jene Lehren jemals ihr zu bereiten vermöchten, die weder neue Principien geben, noch durch originale oder tiefe Durchführung älterer Principien merkwürdig werden, die von spekulativer Seite nur erzeugt sind durch das halbe Verständniß eines an sich großen und wahren, aber nicht die ganze Wahrheit in sich umfassenden Princips, in ihrem äußern Hervortreten aber höchstens entschuldigt werden können durch die Reaktion gegen eine gleichfalls verkehrte Aeußerung des religiösen Bewußtseins. Auch in Beziehung auf jene kann daher die Spekulation ihren weltlichen Schutzherrn nur dasselbe antworten, was einst ein Industrieller dem französischen Könige auf das Erbieten besonderer Förderung geantwortet haben soll: — sie frei gewähren zu lassen, und nicht mit Begünstigung gewisser Lehren, am Wenigsten aber mit Hemmung einzelner vorübergehender schädlicher Richtungen in ihren Lauf eingreifen zu wollen.

Je stärker, entschiedener, furchtloser auch das Verkehrte sich aussprechen darf, desto gewisser findet es darin seine Krise, welche einzig so die rechte und wirksame ist.

So mußten jene etwaigen Besorgnisse über das äußere Schicksal der Philosophie ohnehin für Alle vor der Thatsache verschwinden, daß Schelling eingeladen sei, „in der Metropole deutscher Philosophie" seine neue Lehre vorzutragen. Dieser hat sich stets der unbedingten Forschung zugethan erklärt, und auch jetzt verspricht er, „sie wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die jetzt ihr genommen sei" (S. 11.): — genommen ohne Zweifel nur durch die gegenwärtigen Conflikte zwischen Wissenschaft und Leben, die auch auf ihre äußere Stellung einzuwirken drohten. Zugleich liegt daher in jenem Ereignisse die Bürgschaft, daß die höchsten Waltenden auf die Philosophie ihr bestes Vertrauen setzen, daß sie doch nur von ihr die endliche Lösung aller Aufgaben und Conflikte erwarten, die nicht nur theoretisch die Zeit im Innersten aufregen, sondern auch in höchst schwierigen praktischen Fragen das Leben der Kirche und des Staats auf das Nächste berühren. —

Was nun die Antrittsrede Schellings selbst betrifft, so ist sie nicht eigentlich philosophischen, sondern allgemein einleitenden Inhalts: aber so sehr geht der Ernst einer großen philosophischen Gesinnung, die Weihe einer stillgefaßten Begeisterung und der tiefsten befriedigten Eintracht zwischen Erkennen und Gemüth durch ihre einfachen Worte, daß diese nicht umhinkönnen, jeden nur irgend Unbefangenen und Vorurtheilsfreien zu ergreifen, und so auch das beste Zeugniß werden müssen für die Tiefe und das Versöhnende der Weltansicht, welche in ihrem Organe solche Gesinnungen erzeugt. Wer da sagen kann, wie Schelling (S. 17.): „die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar Nichts zu achten ist:" — wer jenes Gefühl kennt und in sich erlebt hat, der verdient

das vertrauungsvollste Gehör auch über den Inhalt seiner Ansicht selbst, — ja ein solcher könnte, da er zugleich nun Schelling ist, den Misverstehenden und Urtheilsfertigen mit Göthe's Worten erwiedern:

„So werdet alt, mich zu verstehen!"

Sehen wir demgemäß nun auf die Verheißungen, mit welchen die Antrittsrede jene Weltansicht selber ankündigt; so sind sie freilich die kühnsten, die je ein Philosoph gegeben hat. Er erklärt sich „im Besitze — nicht einer Nichts erklärenden, sondern einer, sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie" (S. 6.). Er setzt hinzu, ohne Zweifel nicht ohne Beziehung auf eine frühere merkwürdige Aeußerung in seiner Vorrede zu Cousins bekanntem Werke, daß erst mit Erschöpfung aller Wege des Irrthums der einzig übrigbleibende rechte Ausweg gefunden und eingeschlagen werden könne: — „er habe mit Bedauern manche treffliche jüngere Talente sich mit Mitteln und Formen abmühen sehen, von denen er gewußt, daß sie zu Nichts führen können, daß ihnen Nichts abzugewinnen sei" (S. 7. 8.). So erklärt er daher mit Entschiedenheit, daß nach Durchforschung aller Mittel und Formen des spekulativen Bewußtseins er das einzig Richtige, einzig Erklärende, den letzten Ausweg gefunden zu haben überzeugt sei. So will er seine neue Lehre beurtheilt wissen; es ist diese Anforderung, die er zu befriedigen gekommen ist: er will Alles geben, oder gar Nichts geleistet haben. In welchem bestimmten Sinne und in welcher Beziehung auf die zunächst vorangegangenen philosophischen Systeme er dies behaupten zu dürfen glaubt, wird das Folgende zeigen.

Hier gesteht Referent jedoch, im Voraus schon bedingend und die Erwartungen herabstimmend sich äußern zu müssen, nicht zwar der Art, aber dem Umfange der erwarteten Leistung nach; und zwar in Schellings eigenem Interesse: ja es

kann so nöthig, als wohlgethan scheinen, zwischen Schelling und seine Gegner zu treten, die schon jetzt, wie sie behaupten, aus näherer Kunde seiner neuen Lehre, öffentlich verbreiten, daß sie die durch jene Rede erregte Erwartung nicht befriedigte. Aber vielleicht, daß sie auf ein anderes Ziel ihre Erwartungen richteten, als wohin der Schwerpunkt der eigentlichen Leistung fällt: Und so ließe sich, falls sich diese Vermuthung bestätigte, zwischen den Verneinern der Schellingschen Lehre und ihm selber vorläufig wohl das Abkommen denken, daß sie Recht hätten in dem, was sie an ihr vermissen, Unrecht aber darin, daß sie, etwas Anderes suchend, darüber die wirkliche Leistung übersehen haben. Wenn wir auch in jenem ihnen beistimmen müssen, so soll doch dies keineswegs die Folge sein. Wir erwarten nämlich in der That für ein bestimmtes Gebiet der Spekulation, für die Religionsphilosophie überhaupt, kurz für eine Philosophie der „Offenbarung" in dem Oben angegebenen eigenthümlichen Sinne, die durchgreifendsten und tiefsten Aufschlüsse. Auch geben wir zu, daß darin ein Princip liege, welches nach Rückwärts, in den vorangegangenen Theilen des encyklopädischen Zusammenhanges der Philosophie, vielleicht umgestaltend wirken, bisherige Probleme oder ihre Lösungen aus einem höhern Gesichtspunkt zeigen kann. Demungeachtet zweifeln wir, — und zweifeln mehr, als je, seitdem ein erneuertes Studium von Schellings Werken seinen ganzen bisherigen Entwicklungsgang und das Ziel, welches von hier aus überhaupt zu erreichen ist, mit höchster Evidenz uns vor Augen gestellt hat *) — wir zweifeln dennoch, ob wir in der neuen Lehre ein System der Philosophie empfangen werden in dem bestimmten Sinne und in dem Umfange, wie jener nun

*) Den Beweis davon hat Referent in der ausführlichen Kritik des Schellingschen Systemes („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie." 2te Aufl. 1841. S. 588–781.) niedergelegt, auf deren Resultate er sich auch in Betreff des hier Folgenden berufen muß.

einmal seit Kant und Hegel nicht mehr in Abrede gestellt, dieser nicht mehr umgangen oder verleugnet werden kann. Ja es bleibt uns zweifelhaft, ob die Aufgaben, die einer Metaphysik und Erkenntnißlehre zu Grunde liegen, und welche im philosophischen Bewußtsein der Gegenwart ebenso entschieden ihre Erledigung fordern, wenn die Philosophie eine neue Stufe ihrer Bildung betreten soll, — es ist zweifelhaft, ob diese Fragen im neuen Schellingschen Systeme auch nur zur Sprache kommen können. Und was uns ein Recht giebt zu diesem Zweifel, sind die eigenen Erklärungen, die Schelling so eben noch über die Stellung seines neuen Systemes abgegeben hat.

Das ist es nun zugleich, was ihn tiefer, als er selbst es meint, abscheidet von der seit Hegel herangeführten Gegenwart; diese Kluft verschwindet jedoch sogleich, wenn er das in der That von ihm nicht zu Erwartende auch nicht in Verheißung stellt, wenn er sich als solchen bekennt, wie wir wohl Alle ihn anerkennen, der ein partikuläres, wenn auch großes Princip in der philosophischen Gegenwart vertritt. Eine Stufe herabsteigend, statt von ihr herabgezogen und völlig niedergeworfen zu werden, was jetzo ihr droht, fände seine Lehre sogleich eine feste Stellung neben den andern und die mannigfaltigsten Anknüpfungspunkte, während es ihr jetzt, wo sie mit schlechthin exclusiver Tendenz Allen Alles bringen will, kaum an den vielfachsten Protestationen oder Vorbehalten fehlen wird. Und wir müssen in diesen schon laut werdenden Stimmen mehr finden, denn nur die Parteilichkeit einer von ihm antiquirten Secte; oder, wie es sich damit auch verhalte, für unser Urtheil liegen sachliche Gründe vor: Schelling hat nicht, wie er meint, alle Mittel und Formen des philosophischen Fortschritts in sich durchversucht; ebenso wenig dürfte er Alles bewahrt haben, „was seit Kant für ächte Wissenschaft gewonnen worden" (S. 18.).

Was uns nämlich zu allen diesen Behauptungen die Prämissen und das Recht giebt, ist gerade das Zeugniß, welches Schelling in der eben erschienenen Rede über sich selbst gegeben

hat. Dies stimmt so völlig überein mit der Ansicht, welche wir uns (in der eben angeführten kritischen Darstellung) von dem Grundcharakter seiner neuen Lehre bilden mußten, daß wir fast überzeugt sein dürfen, auch über die äußere Stellung derselben zu den andern Systemen den wahren Sinn getroffen zu haben. Wir legen zur Beurtheilung jedes Kundigen darüber nähere Rechenschaft ab.

In unserer Kritik hat sich ergeben, wie Schelling durch die verschiedenen Entwicklungsstadien seiner früheren Werke hindurch, mit dem Principe seiner Identitätsphilosophie neben Hegel dahin und endlich über ihn hinausgehend, sich bis zu dem Punkte erhoben hat, wo der Begriff der Weltimmanenz Gottes (der Identität des Unendlichen und Endlichen) in den der göttlichen Transscendenz übergeht: — wir müssen uns wegen dieser Bezeichnungen, die wenigstens nicht die Schellingschen sind, auf das Nähere unserer Darstellung berufen, ebenso über die Art, wie Schelling diesen Uebergang von dem alten Standpunkt in den neuen sich zusichert, wobei wir auf bestimmten historischen Daten fußen konnten *). Dadurch hat er nun, auch nach unserm Urtheile, das wirklich gethan, was er jetzt gethan zu haben ausdrücklich erklärt: er hat seiner Identitätsphilosophie die zweite ergänzende und erst sie erklärende Hälfte hinzugefügt, und so **sein** System in der That vollendet. Nichts läßt sich indeß leichter erklären und — entschuldigen, als die damit zusammenfallende Meinung, das System der Philosophie überhaupt dadurch vollendet zu haben.

Dennoch wird der vielerfahrene Weise es wenigstens für möglich halten, wenn später Gekommene und von andern spekulativen Bildungselementen Ausgehende auch noch weitere Anforderungen an ein System der Philosophie mitbringen, und diese in dem wissenschaftlichen Zusammenhange vermissen, der

*) „Charakteristik" a. a. O. S. 758–760. 780. Ebenso über das Verhältniß zwischen Schelling und Hegel, S. 782–786.

auf die bloße Vollendung jenes Identitäts-principes gerichtet ist. Dies ist ganz unser Verhältniß zu Schellings neuer Lehre: wir erkennen dieselbe ebenso entschieden an in ihrem Bereiche und nach dem Werthe der jenem entsprechenden Leistung, als wir zweifeln, darin ein ausgeführtes System der Philosophie zu finden, ohne uns durch Letzteres in unserer übrigen Anerkennung stören zu lassen. Wir erwarten eine Widerlegung des Pantheismus aus seiner innersten Mitte her, überhaupt eine erhöhtere Welt- und Lebensansicht, welche immerhin auch auf die Metaphysik zurückwirken kann: noch mehr erwarten wir einen frischeren Aufschwung und Muth des Forschens, der von jenem Impulse ausgehen wird. Und dennoch ist damit Hegel, das Hegelsche Princip, nicht widerlegt, ja nicht einmal mit aufgenommen und „aufbewahrt" (S. 18.), was nach unserer Ueberzeugung durch und „seit Kant für die ächte Wissenschaft gewonnen worden." Und warum Beides nicht geschehen, darin ist sogar die ganze Frage der philosophischen Gegenwart eingeschlossen.

Schelling setzt zwar die Vollendung seiner neuen Lehre darein (S. 18. 19.), daß er, ohne die früher von ihm begründete Philosophie, die Erfindung seiner Jugend, aufzugeben, und eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, dieser vielmehr eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzugefügt habe, um sie (das frühere Identitätssystem) dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen und ihr die Haltung wiederzugeben, die sie durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Gränzen — dadurch verloren hat, daß man Etwas, was nur Bruchstück eines höhern Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte. Daß hiermit Hegel bezeichnet werde, ist kaum zu bezweifeln; und in der That kann Nichts schlagender sein, Nichts kürzer und treffender den Grundfehler des Hegelschen Systemes bezeichnen, als die Betrachtung, — und dies ist auch das Resultat, welches unsere Kritik desselben in allen seinen Theilen

an den Tag gebracht hat*): — daß Hegel das Identitätsprincip, welches nur „Theil eines höhern Ganzen sein kann" (selbst ein weiter zu Erklärendes ist), zum absoluten und Alles erklärenden Principe gemacht habe. Aber indem Referent hiernach sich freuen darf, in der Grundansicht über das Hegelsche System und in der Weise, wie es über sich hinauszuführen, mit Schelling in wesentlichster Uebereinstimmung zu sein: so muß dies zugleich seine Vermuthung bestärken, auch nicht zu irren in seiner Ansicht über das Verhältniß von Schellings älterer Lehre zu der neuen, und über den eigentlichen Sinn des ältern Systemes in seiner Entwicklung durch die verschiedenen von unserer Kritik in ihm aufgewiesenen Stufen und Zwischenstandpunkte bis zu seinem gegenwärtigen Abschlusse. Schelling macht nach diesen Winken innerhalb der Realphilosophie denselben Fortschritt von der göttlichen Immanenz zur Transscendenz, welchen die nachhegelsche Philosophie — und Referent darf Schelling gegenüber, mit Beziehung auf seine Ontologie und auf die in gegenwärtiger Zeitschrift erschienenen Darstellungen, dies zunächst von der seinigen behaupten, — schon innerhalb der Metaphysik vollzogen hat; — aber die Idee einer Metaphysik nach Kant wiederhergestellt, und sie, wohl für immer, in den Umkreis der philosophischen Wissenschaften wieder eingeführt zu haben, ist Hegels große und eigenthümliche „Erfindung". Schelling erkennt freilich den Unterschied zwischen Metaphysik und Realphilosophie nicht an; — aber gerade darum, weil er weder bewahrt, noch widerlegt, was in Hegel von wahrhaft weltgeschichtlicher Bedeutung für die Philosophie hervorgetreten ist. Und wie verschieden sonst auch das Urtheil unter den ihm Nachgekommenen über das Maaß und die Gränze der Hegelschen Leistung sein möge; wegen jenes Punktes sind Alle einverstanden, die überhaupt nur durch die Bildungsepoche Hegels hindurchgegangen sind.

*) Auch hierüber dürfen wir uns auf das angeführte kritische Werk berufen.

Ferner zeigte jedoch auch an Hegel eine eindringende Kritik, daß selbst in ihm, durch den zunächst nothwendig gewordenen Gegensatz mit Kant, ein Element nicht völlig aufbewahrt sei, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: die Rücksicht auf eine, die Metaphysik selbst erst möglich machende und vorbegründende Erkenntnißlehre, eine vom erkennenden Subjekt ausgehende, regressive Wissenschaft: — daß nämlich Hegels Phänomenologie des Geistes eher alles Andere sei, denn eine solche, hat sich bei Gelegenheit jener Kritik auf eine kaum abzuleugnende Weise gezeigt *). Und auch in Betreff dieses Punktes hat sich ein gemeinsames Einverständniß zu bilden angefangen, welches wieder rückgängig oder in sich unsicher zu machen, kaum gelingen möchte, und am Wenigsten könnte dies für ein Zeichen des Fortschritts, für ein Abwerfen beschränkender Formen in der Philosophie gehalten werden: es zeigt sich darin allein vielmehr das volle, ausgebildete System der Gegenwart, wie es aus der Aufbewahrung aller Elemente der philosophischen Vergangenheit hervorgegangen ist. Der Mittelpunkt davon ist freilich, — und hierin kehrt unser Einverständniß mit Schelling zurück — der principielle Umschwung und Fortschritt des über sich selbst gesteigerten Pantheismus zur Transscendenz: aber auch hier ist es die Frage, über die wir für uns selbst freilich entschieden sind, über welche in Bezug auf Schelling indeß seine wirkliche Leistung zu erwarten ist, — ob jener Fortschritt überhaupt auf eine allgemeingültige Weise gelingen könne, ohne schon auf dem Boden der Metaphysik gewonnen zu sein.

Hiermit ist nun kurz ausgesprochen, in welchem Sinne und warum wir Schellings neues System auf's Freudigste willkommen heißen, und uns in dem eigenen unabhängigen Thun dadurch sogar äußerlich gefördert zu sehen hoffen. Er wird von seiner Seite her dem Principe zum völligen Siege verhelfen,

*) „Charakteristik" a. a. O. S. 797—842.

welchem nach unserm Urtheile die eigentlich entscheidende Bedeutung zukommt: dies ist das große gemeinsame Interesse, das uns vom Anfange der eigenen Laufbahn an ihm fest verbunden hat, das uns auch jetzo mit Vertrauen und der höchsten Erwartung, die keinen Zweifel aufkommen läßt, seine Entwicklung bis zu ihrem letzten Ziele verfolgen läßt. Denjenigen Theilen der Philosophie, deren Ausbildung und Vollendung wir zunächst zu unserer Lebensaufgabe gesetzt haben, der Erkenntnißlehre und Metaphysik, dürfte kaum — oder alle Daten müßten uns trügen, — eine specielle Ausbildung von Schelling zugedacht sein: oder wenn auch dies auf die einzig rechte und entscheidende Weise vollbracht wäre, Wem lieber, als dem Genius, welchem die gegenwärtige Philosophie alles Große verdankt, würde man die Palme zuerkennen, wie der bahnbrechende Führer, so nun auch der Vollender der gegenwärtigen Epoche geworden zu sein? Wie sich nun auch dies verhalte; unser Standpunkt ist sich bewußt, für alles von Schelling Geleistete die volle Anerkenntniß zu bewahren und seine Stelle im Ganzen der Philosophie nicht zu verkennen: umgekehrt würde es aber vielleicht sich ereignen, daß gerade die Eigenthümlichkeit des von Schelling Erreichten und Nichterreichten objektiv die Nothwendigkeit, subjektiv das Bedürfniß einer solchen spekulativen Vorbegründung erweckte, welche nur außerhalb der Schellingschen Lehre scheint gefunden werden zu können.

In Betreff der übrigen hier anzuzeigenden Werke und Abhandlungen gedenken wir keine vollständige Berichterstattung über ihren Inhalt zu geben, auch keine Charakteristik der allgemeinen wissenschaftlichen Stellung, welche sich der Pantheismus in ihnen gegeben hat: alles Dies, mit Rücksicht auf die Personen und die Principien, ist schon früher in dieser Zeitschrift geschehen. Und wir halten um so weniger nöthig, hier weiter Etwas darüber hinzuzufügen, als wir unsere geringe Achtung vor der wissenschaftlichen Macht und Bedeutung dieser nach-

träglichen Bestrebungen offen genug an den Tag gelegt haben, worin uns auch die hier anzuzeigenden Gegenschriften nicht wankend gemacht, nur bestätigt haben.

Wir sagen nicht, daß das mephistophelische Bestreben, durch Verneinung, Hohn oder Mistrauen gegen alles Ideelle, jede höhere Bestrebung aufzuzehren, in der allgemeinen Oekonomie des Geistes nicht einen Nutzen und gegen Einzelnes nicht auch ihre Berechtigung haben könne, um das Positive selbst zu reinigen und von jeder zufälligen oder unlautern Beimischung zu befreien: aber zu einem Wiederaufbaue in irgend einem Gebiete des Geistes, zu einem positiv Bindenden oder förderlich Einigenden hat es dies Bestreben niemals gebracht, und zeugungsunkräftig, wie es ist, nie bringen können. Hier ist bei dem immer weiter sich rückbildenden Vernichtungsprocesse nur stärkeres Zerfallen und größere Uneinigkeit der Stimmführer unter sich selbst das unvermeidliche Resultat. Wenn es daher diesen retardirenden oder halbwüchsigen Pantheisten in der That gelingen könnte, durch Drohworte die schon weiter geschrittene Philosophie zu sich zurückzuscheuchen, oder nur vorübergehend ihre Entwicklung zu hemmen, so würde die ganze Geschichte der Philosophie die erste Lüge sagen. Noch nie in ihr ist das mächtigere Princip dem untergeordneten, in ihm schon mitbefaßten, unterlegen.

Aber was seine principielle Widerlegung schon gefunden hat, kann doch noch in seinen weiteren Ergebnissen geprüft werden, und das spekulativ Untergeordnete oder Ungezeitigte vermag dennoch gewisse praktische Fragen sehr glücklich aufzufassen, und das wahre Bedürfniß der Zeit richtig herauszufühlen. Praktische Begeisterung und reine Liebe zur Menschheit ist auch eine geistige Begabung, ist Genialität, mit tiefen Kräften des ihr angemessenen Schauens und Wirkens ausgerüstet, und wenn es denen daran nicht fehlt, die sich jetzt die Vollender der Reformation nennen, und die Bringer der ächten, geistigen Freiheit, wenn sie in sich selbst den Gnadenbrief ihrer „Mission" an die Menschheit tragen; so wären wir die Ersten, welche

trotz jener spekulativen Differenz ihnen zur Mitwirkung die Hand böten. Aber erst hier, fürchten wir, wird die Willkür und Gewaltsamkeit, ja das roh Bornirte der Prämissen an den Tag kommen, welche jenen ultrareformatorischen Ansichten zu Grunde liegen. Sie müßten die Menschheit erst um einen wichtigen Theil ihres geistigen Wesens verstümmelt, seine innere Harmonie zerstört haben, ehe sie sich mit so absolut diesseitigen Interessen befriedigen könnte, in denen der Staat eben dadurch sich vollenden soll, daß die Kirche verschwindet. Es wird sich zeigen, daß auch das Praktische dieser Lehre in einen hohlen Widerspruch sich auflöst, der nur zur Bestätigung und Befestigung des Gegentheils ausschlagen kann. Und sollte man überhaupt nicht endlich inne geworden sein, daß das praktisch Unhaltbare immer auch auf tiefe Gebrechen der Theorie schließen lasse, wie umgekehrt, wer eine seichte Philosophie hat, in Herzensenge oder in irgend einem Mißverhältnisse der Bildung befangen sein wird?

Indem wir nun zu den Lehren jener Partei über Religion, Kirche und Staat übergehen, haben uns ihre Stimmführer auf dankenswerthe Weise die Mühe erspart, selbst die Konsequenzen ihrer Ansichten zu ziehen und die letzten praktischen Resultate auszusprechen: sie haben es im eigenen Namen mit einer Klarheit und Offenheit gethan, die Nichts zu wünschen übrig läßt; und insofern solche Unbefangenheit auf redliche Ueberzeugung und guten Glauben an die Tüchtigkeit ihrer Sache schließen läßt, darf man ihr immer mit Achtung begegnen, und sie wissenschaftlicher Widerlegung werth halten.

Was nun zuvörderst ihren Hauptbegriff, die Religion der absoluten Diesseitigkeit, anbelangt, so leuchtet ein, daß hiermit Religion etwas völlig Anderes, ja bisher Unerhörtes geworden ist. Sie hat darin ihr Specifisches gerade verloren, und bleibt somit, sofern sie dennoch universale Thatsache in der Menschheit ist, unerklärt; als Faktum soll sie aufgehoben werden.

Religion ist nach dem ältesten, wie nach dem allgemeinsten Begriffe die Anerkenntniß des Menschen von einer ihm

jenseitigen, über ihm, wie über allem Sichtbaren, waltenden Macht, und die Verehrung derselben, als einer solchen übermenschlichen. Beide Momente sind der Religion gleich wesentlich und das specifisch Gemeinsame derselben, von dem superstitiösesten Wahnglauben an bis zu den reinsten und würdigsten Gottesvorstellungen. Die Verehrung (cultus) ist nur dadurch die religiöse, nicht bloß sonstige Hochachtung und Ehrerbietung, daß das Verehrte in ihr als Uebermenschliches anerkannt wird. Der Mensch kann dem menschlich Großen, Edlen auf das Tiefste huldigen, er kann sich für Ideen begeistern, ihnen aufopfern im Leben und bis zum Tode; aber sie können nicht seine Religion, sein Cultus werden in dem wahren, specifischen Sinne; denn er erkennt darin, auch, wenn sie an Andern ihm objektiv werden, nur seine eigene Natur und was auch er vermöchte. Sie lassen ihn vielmehr inne werden, was er ist; das Bewußtsein Gottes, was er nicht ist, und was er zu sein nicht begehrt und nicht vermag. Eben deshalb betet er zu seinem Gotte unwillkührlich lautlos, oder mit ausdrücklichem Worte und begehrt seiner Hülfe, damit er gerade das höchste Menschliche vollbringe. Wer aber zu sich selbst zu beten vermöchte, oder zu seinen Vorsätzen, der müßte schon in den Wahnsinn verfallen sein, sich selber sein Gott sein zu wollen. Denn nicht das Treffliche, Gottwürdige allein macht etwa das Angebetete zum Göttlichen, sondern die dem Menschen verborgene, jenseitige, gescheute Macht, das Nicht-Ich-, Nicht-Mensch-Sein desselben; und das Gefühl, welches uns das menschlich Erhabene bewundern, verehren, lieben heißt, ist ein specifisch anderes, als die ahnungsvolle Scheu vor der unsichtbaren, um uns waltenden Macht, die uns gar nicht mit Liebe, bloß mit Furcht erfüllen kann, ohne darum aufzuhören, dies eigenthümlich religiöse Bewußtsein zu erregen. So im Einzelnen, so im Volksbewußtsein: und im Gefühle der Hellenen, in denen sicherlich mehr, als in irgend einem andern Volke, jene Verehrung des menschlich Ausgezeichneten sich ausgebildet hatte, welche man uns jetzt als die einzige Religion

auszugeben gedenkt, die sogar großen Dichtern, Philosophen, menschlicher Schönheit eine Art Heroencultus widmeten, war die Verehrung (τιμὴ), welche die vergötterten Menschen, die Heroen, genossen, tief verschieden von dem Cultus (θεραπεία, σέβας, εὐσέβεια), welcher den Göttern gewidmet wurde: ja von dieser unwillkürlichen Scheu vor dem überall sich anzeigenden Göttlichen war das ganze hellenische Bewußtsein, wohl das reichste und richtig fühlendste in der Menschheit, so beständig erfüllt, daß man nur so ihr Leben und ihre Sitten, bis auf ihre Litteratur herab, völlig verstehen kann.

So hat nun auch das Wesentliche dieser Grundthatsache alle Philosophie bisher anerkannt, ein im menschlichen Bewußtsein vorhandenes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher es nennt, von einem Allwaltenden; und wie sich auch sonst eine Philosophie zu demselben zu verhalten gedenke, ob seinen Inhalt läugnend oder bestätigend; das kann ihr nicht erlassen werden, jenes Bewußtsein irgendwie zu erklären, wenigstens eine psychologische Deduktion davon in Bereitschaft zu haben. Wie die hier uns gebotene beschaffen sei, wird der weitere Verfolg unserer Kritik ergeben.

Aber das Paradoxe, bisher Unerhörte, kann demungeachtet wahr sein, es kann nur die bisher noch nicht gezogene Konsequenz richtiger und anerkannter Prämissen enthalten. Auch davon findet sich hier das Gegentheil. Die nächsten und die entfernteren pantheistischen Antecedentien dieser Religionslehre stehen mit ihrem Begriffe von Religion in eben so diametralem Gegensatze, wie alle sonstige Philosophie und seitherige Kultur. Sie wird sich bekennen müssen, völlig einsam zu stehen. Dem Pantheismus fehlt es wenigstens in Bezug auf den allgemeinen Begriff der Religion durchaus nicht an einer jenseitigen, dem Menschen gegenüberstehenden Gottheit: die Weltseele, der mit bewußtloser Weisheit im Universum sich verwirklichende Weltgeist, ist ein Princip von göttlicher Fülle und Macht, schlechthin überragend und in sich befassend alles Menschliche. Der Mensch fühlt sich unmittelbar ihm unterworfen; aber er

kann auch mit Liebe und Andacht sich ihm hingeben. Von Seite des Menschen ist dies ächte Religion, die sich ihr schönstes Denkmal aufgerichtet hat in Spinosa's fromm resignirtem Worte: wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht wollen, daß Gott ihn wieder liebe. Und noch näher liegt es uns, an Schleiermachers Reden über die Religion zu erinnern, welche die ächteste und reinste subjektive Religiosität bekunden, und, so weit sie vom Begriffe des christlichen Cultus abweichen, doch in ihrem ganzen Standpunkte noch viel weiter und principieller getrennt sind von dem, was hier als Religion zu lehren versucht wird. Selbst der ganz gewöhnliche Naturalismus, die Verehrung der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie ihn etwa das alte „System der Natur" enthält, ist religiöser und — gründlicher; denn auch er anerkennt etwas dem Menschen Jenseitiges, ihn sich Unterwerfendes: auch er entbehrt nicht der „Religion" in ihrem eigenthümlichen, substantiellen Sinne.

Da ist es nun höchst charakteristisch, indessen nur konsequent, daß die höchste, vergeistigtste Form des Pantheismus, — wie sie theoretisch, um feste Haltung zu gewinnen, entweder einen Schritt weiter, in den concreten Theismus übergehen, oder eine Stufe zurückschreiten muß, — so auch praktisch sich überschlägt, und für sich selbst oder in ihren eigenen Konsequenzen unhaltbar ist. Der eigentliche Charakter der Religion kommt ihr völlig abhanden; sie kann subjektiv nur ein minimum des Religionsbewußtseins anerkennen, objektiv muß sie einen specifisch andern Begriff desselben aufstellen. Ist das Absolute nur im menschlichen Selbstbewußtsein verwirklicht, ist der Mensch, die Menschheit der sich in's Bewußtsein setzende und darin allein sich realisirende Gott; so ist Religion objektiv nur dieser göttlich-menschliche Geistesproceß der Einkehr der Idee in ein endliches Selbstbewußtsein, wodurch sich diese persönliche Gestalt giebt. Religiosität im subjektiven Sinne ist daher schon jede Begeisterung für die Idee, für allgemeine Interessen, die Aufopferung aller individuellen Regungen oder Vortheile für ein Allgemeines, überhaupt die geistig moralische

Gesinnung. Es bedarf nicht der Versicherung, daß wir für dies Princip alle Achtung hegen; wir finden auch in ihm den Nebenerfolg wahrer Religiosität: nur von dem specifisch Religiösen können wir Nichts mehr in ihm entdecken. Wenn man den Gott, die Idee, in sich selbst hat, und sich dessen bewußt ist, so hat dies jede Vorstellung einer Jenseitigkeit desselben aufgezehrt: durch die Identität mit ihm hat sich das specifische Abhängigkeitsgefühl in das Gefühl der Freiheit in der Idee, die Gott ist, aufgelöst, — die merkwürdige Parodie des tiefsten und ächtesten religiösen Verhältnisses, welches allerdings auch das einer Freiheit in Gott ist.

Wollen wir den Kern theoretischer Begründung dafür aufsuchen; so müssen wir schon über Strauß hinweg zu Feuerbach gehen. Mit Recht hat man bemerkt, daß die Wahrheit der Strauß'schen Ansicht die jetzt noch von ihm bekämpfte Feuerbach'sche sei. Strauß bleibt bei dem relativen Unterschiede der Religion, als des Inhalts der Wahrheit in Form der Vorstellung, von der Philosophie stehen; — er nimmt wenigstens eine Art von Berechtigung für jene und ihre Jenseitigkeit Gottes in Anspruch, so daß sie, wenn auch nicht explicite, doch implicite, Vernunft sei oder enthalte, als das ihr zu Grunde Liegende. In die Religion hat die dem Bewußtsein des Menschen überhaupt immanente Vernunft „ihren Samen gestreut"; sie ist nicht alogischer Natur, sondern bildet ihm im dunklen Drange des Vernunftinstinktes ebenso Wahres, als Vernünftiges ein („die christliche Glaubenslehre" I. S. 19. 20.).

Ganz richtig und unweigerlich zugestanden, sofern jener allgemeine Inhalt der Religion sich in der That auch philosophisch oder vor der bewußten Vernunft als ein Vernunftgemäßes erweisen kann. Ist dagegen, was als das Vernünftige aus ihr gerettet und nachgewiesen wird, ein solches minimum, ja eine solche Verneinung und Selbstaufhebung des Wesentlichen aller Religion, wie es von Strauß und von Feuerbach nachgewiesen wird: so ist es klarer und herzhafter, dann die Religion in ihrer bisherigen Grundvorstellung als das zu

bezeichnen, was sie sodann allerdings wäre, als baaren Irrthum und vorgespiegelte Selbstillusion. Ist die Religion die bloße „Gedankenlosigkeit", die Philosophie das verwirklichte, vollendete Denken: so ist zwischen beiden, zwischen Unvernunft und Vernunft, Nichts weiter zu vermitteln oder in halbem Synkretismus zusammenzuleimen, sondern jene ist gänzlich hinwegzuthun, diese allein anzuerkennen.

Wir müssen uns daher in diesem Zusammenhange der Dinge von Strauß, als dem „Halben, Zaghaften und Unklaren", wie sie schon ihn nennen, zu Feuerbach wenden, der hier in's Schwarze getroffen und ohne Umdeuten und Bedenklichkeit das wahre Resultat dieser Richtung ausgesprochen hat, und so wird man sich vorerst darüber auch unter seinen eigenen Werken an seine letzte Schrift: „das Wesen des Christenthums" *), zu halten haben.

Trotz dieser willigen Anerkennung seiner Konsequenz können wir jedoch die eigentliche That dieses Werkes weit weniger in seine theoretische Vollkommenheit setzen — es wird sich vielmehr alsbald seinem theoretischen Fundamente nach als sehr oberflächlich und unzureichend erweisen — als in die große Offenheit und, so zu sagen, die negative Gewissenhaftigkeit, welche es an den Tag legt. Was seinem Urheber auch fehlen mag zum ächten Philosophen, eigentlicher Tiefsinn, gelassenes Forschen, Stille des Gemüths und harmonische Bildung: Eine und zwar eine sehr achtungswerthe Seite fehlt ihm neben seinem Scharfsinne nicht, die Stärke des Charakters, die es verschmäht, bei irgend einem Halben und Unentschiedenen stehen zu bleiben. Hat eine solche Charakterfestigkeit dabei noch die Eigenschaft, auch in der Theorie leicht einseitig und eigensinnig sich abzuschließen, — also den Vortheil, in ihrer Zuversicht durch Erwägung der Gegengründe nicht beunruhigt zu werden: so kommen Werke zur Ausführung, dergleichen das bezeichnete ist, —

*) „Das Wesen des Christenthums von L. Feuerbach." Leipzig. O. Wigand. 1841.

das wenigstens einer entschiedenen Wirkung nicht verfehlen kann: es muß seiner Ansicht den Sieg verschaffen, oder sie in ihrer ganzen Blöße zeigen und für immer stürzen.

Die allgemeinen Principien desselben, mit denen seine weitern Konsequenzen stehen oder fallen, lassen sich auf folgende Sätze zurückführen:

Der Mensch ist dadurch von der Natur und vom Thiere verschieden (Erster Abschnitt: „das Wesen des Menschen im Allgemeinen" S. 1—17.), daß das Thier nur als Einzelnes, Individuum, Gegenstand seiner selbst zu werden vermag; deßhalb hat es bloß ein einfaches, zugleich sinnliches Leben. Der Mensch dagegen führt ein zweifaches Leben, ein äußeres und ein inneres; ein inneres, weil er zugleich Bewußtsein ist, Bewußtsein im prägnanten Sinne, nämlich des Allgemeinen in ihm, seiner Gattung und darum seiner Wesenheit. Die Gattung aber, die wahrhafte Menschheit im Menschen, ist die Vernunft, der Wille, das Herz. Diese sind die eigentlichen Mächte für den individuellen Menschen, die, indem sie ihn beherrschen und beseelen, ihn über die Schranken seiner Einzelheit herausheben. In ihnen liegt das Unendliche seines Wesens. Und so wird schon vorläufig klar, daß die Religion, — welche Bewußtsein des Unendlichen im Menschen ist, — eben damit nichts Anderes sei, denn nur das Bewußtsein von dieser Unendlichkeit seines eigenen Wesens.

Aber der Mensch ist Nichts ohne Gegenstand (S. 6.). Als Subjekt kann er sich nur dadurch (bekanntermaßen) zum Bewußtsein kommen, daß er eine Objektivität sich entgegegensetzt. Nun hat er aber — diesen Satz muß man dem Raisonnement des Verfassers hier stillschweigend einschalten — gar kein wahrhaft Objektives: deßhalb ist er genöthigt, sein eigenes (jedoch allgemeines) Wesen aus sich herauszuwerfen und als Gegenstand sich gegenüberzustellen, um daran überhaupt sich zum Selbstbewußtsein zu kommen, welches Bewußtsein daher nur das des Einzelnen sein kann. Der Gegenstand, auf den

sich ein Subjekt nothwendig bezieht, ist nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts. Auch die sinnlichen Gegenstände sind, inwiefern sie ihm (dem Menschen) Gegenstände werden, Offenbarungen seines Wesens.

Mit diesen Sätzen, besonders dem letztern, schienen wir auf einen subjektiven Idealismus eingeschränkt zu werden, wenn wir uns nicht der spätern Ausführungen des Buchs erinnerten. Es existirt eigentlich bloß Natur; der Mensch ist nur das Bewußtsein der Natur, nichts von ihr irgend Verschiedenes (S. 135. 136.), und die Vernunft in ihm ist nur die Wahrheit, das Licht der Natur: die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge (S. 382.). Hiermit soll daher jenes falsche oder leere Objektiviren nicht von den sinnlichen Dingen, nur von dem Gotte gelten, den wir durch die bezeichnete nothwendige Selbstillusion aus uns herauswerfen, während wir selbst, unser Wesen, es ist, welches dies eigene Spiegelbild aus sich objektivirt. Die „Zärtlichkeit gegen die sinnlichen Dinge", wie Hegel einmal es nennt, läßt nicht diese zu Grunde gehen in dem Selbstobjektivirungsprocesse des menschlichen Bewußtseins, wohl aber Gott. Hier weht uns schon ein Hauch des Empirismus an, der uns aus einem so stolzen philosophischen Selbstgefühle, wie der Verfasser es hegt, doppelt unerwartet wäre, wenn sich im weitern Verlaufe nicht finden würde, zu wie dürftiger Selbstgenüge er dasselbe herabgestimmt hat.

Indem jedoch solchergestalt alle gegenständliche Macht für den Menschen immer nur die Macht seines eigenen Wesens sein soll: können auch sein Denken, Wollen, Fühlen (sein „Herz"), welche als unendliche Mächte über ihn, als einzelnes Gattungswesen, hinausragen, nicht auf endliche, beschränkte Weise ihm zum Bewußtsein kommen. Jede solche Beschränkung beruhte auf einer Täuschung, weil darin das Individuum mit der Allgemeinheit, mit dem absoluten Wesen des Individuums verwechselt würde. Nur dadurch vielmehr

kann das Individuum sich seiner, als Individuum, bewußt werden, daß ihm, im Gegensatze mit dieser Individualität, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand wird: die Schranke eines Wesens existirt nur an einem andern Wesen außer und über ihm: — der alte Hegel'sche Satz, nur in sein absolutes Gegentheil und in seine Parodie umgewendet, daß, indem sich der Mensch als endlich, beschränkt weiß, er damit schon über seine Schranke hinaus ist, diese nur sein eigenes Wesen negirt, und eben dadurch das Unendliche, Gott, in sich bejaht. Umgekehrt folgert Feuerbach aus jener Prämisse, was weder an sich selbst jemals folgen könnte, noch in diesem Zusammenhange anders, denn als Werk reiner Selbstbeliebigkeit betrachtet werden kann. Statt seinen eigenen Worten nach zuzugeben, daß das sich als endlich Wissen des menschlichen Bewußtseins, im Denken, wie im Gefühle seiner selbst, mit Nothwendigkeit seine Beziehung zu einem andern, unendlichen Wesen „außer und über ihm" setze, daß es nur in diesem, dem ihm immanenten, seiend, nur in diesem sich denkend und fühlend, sich seiner selbst, als eines Endlichen, bewußt werden könne, — statt dieser längst festgestellten und wohl auch, so lange Philosophie bestehen wird, nicht wankend zu machenden Folgerung sich zu unterwerfen, gefällt es ihm, gerade das Umgekehrte zu schließen: in ihr liegt gerade der Grund der bezeichneten Illusion, wodurch der Mensch sein unendliches Wesen auf ein anderes, gar nicht existirendes, außer ihm überträgt. Eben darum soll es mit dem „Unendlichen außer dem Menschen" Nichts sein, weil er es denken und fühlen muß, und weil sein Denken und Fühlen doch auch unendliche sind!

Was bedeutet nun aber diese „Unendlichkeit" des Denkens und Fühlens? Ohne Zweifel auch nach Feuerbach doch nur den unendlichen Gehalt derselben, eben die ihnen immanente Idee des Absoluten. Nur dadurch also, weil diese im Denken und Fühlen des Menschen gegenwärtig ist, nur weil er an ihr, entweder unmittelbar (oder unreflektirt,

im Religionsgefühle) oder selbstbewußt und ausdrücklich (im spekulativen Denken) sein eigenes Wesen negirt, es als das nicht Unendliche setzen muß; hat er selbst Theil an der Unendlichkeit. Hiernach besteht das Unendliche, Ewige am Menschen darin eben, sein Wesen als das, was es ist, als endliches zu setzen, die Selbstillusion der Absolutheit seines Wesens aufzuheben: — nach Feuerbach umgekehrt darin, die Illusion seiner Endlichkeit vielmehr zu vernichten, sein Wesen als unendliches, als die Gottheit, zu bestätigen. Und wenn das unmittelbare Gefühl und Bewußtsein, wenn ebenso alles spekulative Denken bisher das direkte Gegentheil davon behaupteten, so ist es die Sache seiner Philosophie, die Menschheit über diesen theoretischen und praktischen Grundirrthum aufzuklären: das Wesen des Menschen selber ist Gott; — eine Bestimmung der Philosophie, welche ebenso unaussprechlich oberflächlich nach ihren Prämissen, als bisher unerhört ist.

Hiermit ist bis auf den Grund beleuchtet, wie es um das Princip der ganzen Ansicht steht: daß das Denken und Fühlen des Unendlichen eben darum nur dem Denken, dem Fühlen seiner eigenen Unendlichkeit, des Denk- und Gefühlsvermögens, gleich sei. Das gerade Gegentheil ist wahr: nicht ist das menschliche Denken, Fühlen an sich unendlich, — was ohnehin immer eine schiefe oder unbestimmte Behauptung bliebe, — sondern es trägt in sich die nothwendige Beziehung auf „ein Unendliches außer oder über ihm", an welchem es seiner Endlichkeit bewußt wird. Dennoch beruht Feuerbachs ganze Religionstheorie auf der willkürlichen Umkehrung dieses Satzes. Bekanntlich hat die Religion ihren Ursprung im Gefühle; die Deduktion ihres Begriffes verläuft daher aufs Leichteste nun folgendergestalt. Der Gegenstand des Gefühls ist, laut obiger Grundprämisse, das sich gegenständlich gewordene Gefühl, wie Gegenstand der Vernunft, die sich gegenständliche Vernunft ist. Wird nun z. B. das Gefühl durch Musik angesprochen, so ist dies ein Monolog des Gefühls, ebenso wie, wenn die Vernunft philosophirt,

dies ein Monolog der Vernunft ist. Da nun das Gefühl das Organ der Religion ist, so ergiebt sich daraus, daß Gott nichts Anderes sein kann, als „das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl". Das Gefühl projicirt seine Unendlichkeit aus sich heraus, als Gott; so entsteht Religion: aber mit Gott sich zu beschäftigen meinend, hat sie doch wahrhaft Nichts, als sich selbst; Religion ist nur der Monolog des unendlichen, freien Gefühles mit sich selber.

Dies ist auf's Vollständigste die psychologische Ableitung des Religionsgefühles, dies die ganze Stütze einer so zuversichtlich verkündeten Theorie, — über die wir kein Wort hinzusetzen! Denn in der That konnte Referent kaum seinen Augen trauen, als er den in der Kritik fremder Ansichten so scharfsichtigen Verfasser sich mit solchen Aermlichkeiten genugthun sah, deren Blöße aus ihrer Darstellung selber hervorblickt. Er mußte wiederholentlich die Belege prüfen, um sich zu überzeugen, ob er nicht mißverstanden oder zu wenig hineingelegt habe, um gewiß zu werden, daß nichts mehr oder Anderes in dem Funde enthalten sei, worauf man so Gewaltiges sich zu Gute thut. Aber selbst wenn wir das Princip ihm zugeben wollten, so würde doch die Leerheit und Ohnmacht desselben sich bei jeder nächsten Folgerung verrathen: ist Religion ebenso nur ein Monolog des Gefühles mit sich selbst, wie es im Gefühle stattfindet, „wenn dies durch Musik angesprochen wird": so ist das vom Verfasser gewählte Beispiel in der That das selbstwiderlegendste, welches er finden konnte. Es muß also, auch nach seinem Geständnisse, durch ein Aeußeres, Objektives, dem Gefühle erst die Erregung zu Theil werden, durch welche allein „sein Monolog mit sich selbst" möglich wird: und ohnehin, dächten wir, hat jede gründliche psychologische Theorie über das Gefühl auf einem solchen Objektiven, Erregenden für dasselbe zu bestehen. Ein leer unangeregtes Sichfühlen ist aber kein Gefühl, weder ein endliches, noch ein unendliches; es wäre nur ein inhalts- und fühlloser „Monolog" des abstrakten Ich mit sich selbst, — ein bloßes Phantasma!

Kann es nun mit dem Monologe des religiösen Gefühls sich anders verhalten? Soll es — und wie soll es im Stande sein, so leer und ledig aus sich selbst die religiösen Stimmungen hervorzubringen, deren specifische Gewalt, deren tief eindringende Intensität ohnehin die volle Aufmerksamkeit der Psychologie auf sich ziehen müßte? Etwa darum, weil es in ihnen „das reine, unbeschränkte, freie" ist? Aber eben deshalb, weil es hier nicht mehr mit sinnlich unmittelbaren Objekten und Erregungen zu thun hat, muß das Objektive, welches auch im Religionsgefühle als Erregendes so gewiß vorhanden ist, als überhaupt Gefühle ohne objektive Erregung ein Widerspruch wären, — ein Unsinnliches, Ewiges und Unendliches sein. Das religiöse Gefühl trägt in sich selbst die Bewährung des Objektiven, durch das es erregt wird: — dies Objektive kann zugleich, selbst psychologisch beurtheilt, um des durchaus Eigenthümlichen seiner Gefühlserregung willen, mit Nichts verglichen werden, was endlicher oder menschlicher Weise auf das Gefühl einwirkt; und auch darum vermöchte es nicht „das unendliche Wesen des Menschen" zu sein, dessen Gefühl sich erweislich ganz anders ausprägt. Ist Feuerbach über dies Alles entgegengesetzter Meinung — wohlan: so erweise er diese durch eine völlig umgestaltete Theorie vom Gefühle: er hat nicht nur die bisherige Logik und Religionsphilosophie, sondern ebenso die Grundfesten aller wissenschaftlichen Psychologie umzustürzen, — was wir abwarten wollen.

Und ferner: der „Monolog der Vernunft", des Denkens, in sich selbst ist das Philosophiren; das Erzeugniß ihrer Unendlichkeit also, nach des Verfassers Meinung, ohne Zweifel die Wissenschaft, die Philosophie. Diese aber aus sich heraus zu objektiviren, als ein Selbstständiges und Unendliches sich gegenüber zu stellen und etwa anzubeten, wird der Vernunft, dem Denken nicht einfallen; warum ist doch das Gefühl allein so unglücklich, jenen religiösen Monolog mit sich selbst für ein äußerlich ihm Zugeflüstertes zu halten, und sich auf einer so

ungeschickten Selbsttäuschung ertappen zu lassen, zumal da es an sich selbst keinesweges mit dieser seltsamen Doppelsichtigkeit behaftet ist, vielmehr bei sonst gesundem Geisteszustande der Fühlende sehr wohl das subjektiv Erregende vom Objektiven zu unterscheiden vermag? Ist also nach Feuerbach die Religion nichts Anderes, als eine universal gewordene Verrücktheit des Gefühls, ein „Traum" (S. 278.), fixe Idee desselben, sich da eine Realität einzubilden, wo Nichts ist; so ist er uns, um der Seltsamkeit und Allgemeinheit dieser Monomanie willen, durchaus eine triftigere Erklärung schuldig, warum sie dennoch so hartnäckig ist, daß sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach selbst von seinen so derben Angriffen nicht wird verscheuchen lassen.

Dies übel gestützte und leicht gezimmerte theoretische Gerüst wird nun dennoch für tüchtig befunden, um den Hauptsatz des zweiten Abschnittes: „vom Wesen der Religion" (S. 17—36.), und so des ganzen Werkes, darauf zu gründen; der, wenn er wahr wäre, oder durch so schlecht bewährte Gründe erwiesen werden könnte, eine Umwälzung in allem Denken, Wollen und Bestreben der Menschen hervorbringen müßte, vor der die früheren geistigen Revolutionen insgesammt in Nichts verschwinden würden. So aber könnte man billig erstaunen, nicht minder über die Schwäche des Apparates, durch welchen diese umstürzenden Wirkungen hervorgebracht werden sollen, als über die Keckheit, mit welcher dies Resultat dennoch als ein schon vollbrachtes angekündigt wird.

Jener Hauptsatz und damit der fernere wesentliche Inhalt des Buches läßt sich nämlich in die kurzen Worte zusammenfassen: Religion, Bewußtsein des Menschen von Gott, ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst. Das Göttliche ist nichts Anderes, denn nur, was wir schon kennen lernten, jenes aus uns projicirte Unendliche, das Wesen des Menschen, von den individuellen Schranken befreit, die es in der einzelnen Existenz hat, und deshalb vorgestellt und verehrt, als ein von ihm Unterschiedenes, ohne daß der Mensch, in einer einzelnen

Religion befangen, dessen gewahr wird. Erst wenn er sich von einer bestimmten Religion losmacht und auf sie zurückblickt, wird er inne, daß er wenigstens in ihr nur sein eigenes Wesen angebetet habe: die Religion freilich, in welche er unmittelbar eingekehrt ist, nimmt er davon aus, und erst die Philosophie befreit ihn gründlich von der gesammten Täuschung.

Dies wäre der alte Satz, daß der Mensch Gott nach seinem Bilde und nach seinem Herzen (Bedürfnisse) gestalte, dessen große historische und psychologische Wahrheit im Einzelnen nicht zu bestreiten ist. Indem ihn jedoch der Verfasser um eine Strecke weiter ausdehnt, wird er falsch, wird ihm dieselbe Willkür aufgedrückt, die wir auch im Vorigen rügen mußten. Wo hätte nämlich die Menschheit, von einer Stufe des religiösen Bewußtseins zu einer höhern steigend, entdeckt oder geurtheilt, daß sie auf der vorigen unbewußt nur ihr eigenes Wesen angebetet habe? Und wie wäre auch nur möglich gewesen, etwa am Sternen= oder Thierdienste, oder an der Anbetung der Naturkräfte diese nachträgliche Entdeckung zu machen, die, wie abgöttisch auch immer, doch das Specifische der Religion nicht verläugnen, ein Uebermenschliches im Angebeteten zu glauben, und so auch in dieser Gestalt weit über dem ekelhaften Anpreisen der Selbstvergötterung stehen? Oder hätte etwa das Christenthum, dem auch der Verf. die Eigenschaft nicht absprechen kann, die geistigste, vorgeschrittenste Religion zu sein, es bis zu dieser richtigen Einsicht gebracht, über seine beiden großen Vorgänger, das Judenthum und Heidenthum? Auch Paulus in dem bekannten Ausspruche über das Heidenthum (Röm. I, 25) weiß diesem nur vorzuwerfen, daß es mehr das Geschöpf, als den Schöpfer, keinesweges aber das eigene menschliche Wesen angebetet habe. Wo ist also der historische, oder der psychologische Beleg zu jener Behauptung?

Aber das Schlimmere ist noch zurück. Hat es mit der Religion wirklich die Bewandniß, daß es in ihr nur das durch Selbsttäuschung aus uns herausgesetzte eigene Wesen ist, welches wir anbeten; so wird um so unbegreiflicher, wie wir

überhaupt nur zur Idee eines Absoluten gelangen und zugleich die Nöthigung haben, uns selbst diesem Absoluten gegenüber zu verneinen, als das Nichtabsolute zu setzen? Die Unhaltbarkeit von des Verfassers psychologischer Erklärung haben wir gezeigt; hier handelt es sich von der metaphysischen Begründung. Auch übergeht er diesen Punkt keinesweges, nur wendet er ihn sogleich in eine scharfe Polemik gegen diejenigen Theologen um, welche zwar die eigenschaftlichen Bestimmungen, die von Gott aufgestellt werden, für eine bloß subjektive Auffassungsweise desselben erklären, aber um so mehr auf der Realität des Wesens bestehen, welchem diese Prädikate beigelegt werden. Hier zeigt es die Inkonsequenz, einerseits eine Unerkennbarkeit Gottes, andrerseits sein bloßes Dasein zu behaupten, indem folgerichtig in der Verneinung sämmtlicher Prädikate auch die Verneinung des Subjekts bestehe. Dieser Einwurf, — der übrigens jenen Theologen keinesweges zuerst vom Verfasser gemacht worden ist — mag allerdings für ihren Standpunkt eine Gefahr enthalten, und wir überlassen ihnen, wie sie sich darüber mit Feuerbach abzufinden gedenken; zwischen ihm und uns ist von der metaphysischen Bedeutung und Objektivität der Idee des Absoluten überhaupt die Rede. Hier ist ihm nun das Uebelste begegnet, was ein Spekulativer sich nachsagen lassen kann: die Idee Gottes wird ihm zu einer Vorstellung ganz nur empirischen Werthes, welche man, gleich andern zufällig entstandenen Einbildungen, und ebenso leicht durch ein Paar kräftige Versicherungen wieder aus dem Bewußtsein verscheuchen könne: — ganz unbegreiflich für einen Mann, der sich früher zu Hegel bekannte, und der von dorther wenigstens aus Erinnerung wissen müßte, was allenfalls geht und was nicht, und wo die spekulativen Barbarismen schlechterdings anfangen!

Dies nun zu widerlegen und die wahrhafte Apriorität, Vernunftallgemeinheit und Realität der Idee Gottes hier noch erweisen zu wollen, wäre höchst überflüssig: wie der Verfasser mit seiner schon beleuchteten Theorie vom Gefühle die ganze

Psychologie auf allen Stadien ihrer Entwicklung gegen sich hat, so zeugt die Spekulation von Platon und Aristoteles bis auf Kant und Hegel — auch Kant ist hier ausdrücklich gegen ihn zu nennen — mit Einem Munde wider denselben; ja nur dadurch existirt Spekulation, im Unterschiede von Empirismus, daß sie erkennt und beweist, wie die Idee des Absoluten, da sie schlechthin nicht aus dem Gegebenen, Empirischen herrühren kann, eine ursprüngliche, grundnothwendige, mithin nicht eine bloße Selbstillusion sei. Es ist fürwahr auch dagegen gethan, daß sich unser Selbstbewußtsein in seinem Erkennen oder in seinem Selbstgefühle oder im Wollen als Absolutes setze, ohne in Selbstwiderspruch zu gerathen und sich gerade aufzuheben. Der Proceß der Selbsterkenntniß, des Rückgehens in sein „Wesen" zeigt dem Menschen nach dem übereinstimmenden Resultate aller Philosophie das direkte Gegentheil dessen, was der Verfasser behauptet: er muß sein „Wesen" gerade als nicht absolutes begreifen, einem andern, dem wahren Absoluten gegenüber, welches ihm damit so gewiß wird, wie er und seine Nichtabsolutheit es sich selber ist.

Doch die Größe und Gewaltsamkeit dieser wissenschaftlichen Paradoxieen legt uns gewisser Maaßen die Verpflichtung auf, sie aus sich selber zu erklären, den subjektiven Schein wenigstens begreiflich zu machen, welche dem Urheber ihre Unhaltbarkeit verdecken konnte. Dieser Schein erklärt sich auch vollkommen, wenn wir auf den Ursprung seiner Ansicht zurückgehen, und darin läge auch für den Verfasser ein Mittel, von dem verzweifelten Extreme, in welches ihn sein Zorneifer gegen den Theismus hineingebannt hat, sich wieder frei zu machen und in den Verband mit der Spekulation zurückzukehren. Es ist der einzige Weg wissenschaftlicher Wiederherstellung für ihn.

Es bedarf nämlich kaum der Erinnerung, daß die naturalistische Gestalt des Pantheismus, auf welche Feuerbach von Hegel aus zurückgefallen ist, auch die Grundprämisse jener extremen Folgerungen, ja ihre Entschuldigung enthält. Die Natur ist ihm Alles, ist ihm substantielle Vernunft, der Geist

in seinem Ansichsein, welcher sich im Menschen nur im Bewußtsein ergreift. So sind Geist und Natur identisch, und die Wahrheit des Geistes kann nur darin bestehen, mit der Natur eben übereinzustimmen: die Wahrheit dieser Identität ist die Identität der Natur mit sich selber; — Alles wird Naturlehre (vgl. S. 314.).

Die Natur ist ihm daher auch Princip der rechten Ethik und Religion: für beide giebt es nichts Höheres, Wahreres, als der Stimme der Natur zu folgen, und die ächte Philosophie hat den Menschen auf diesen Pfad zurückzuführen: dies ist der Anfang zu einem neuen Leben der Menschheit, zu ihrer Wiedergeburt, wodurch sie, die Anforderungen eines leeren Jenseits aufgebend, ihr Diesseits zum Himmel, die Gegenwart zum allgenügenden Dasein erheben soll. Der Glaube an das Jenseits in jeder seiner beiden Gestalten, was eben die falsche Religion ist, muß daher ausgerottet werden: denn sie beruht auf der doppelten Täuschung, daß das Absolute mehr, als Natur, und das menschliche Wesen ein höheres, als das der Natur sei. Sie ist daher der Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen außer uns erscheinen (S. 278.). Aber sie ist kein unschädlicher Traum, dem man, wie einer unschuldigen Täuschung, die Menschen überlassen könnte, sondern der verderblichste, den es giebt, weil er uns mit dem supranaturalistischen Dünkel und Lügengeiste erfüllt und gleich einem Vampyr unsere besten, auf das Diesseitige zu richtenden Kräfte wegsaugt (S. 371. 372.). An ihre Stelle hat die wahre Religion zu treten, die, wie die wahre Wissenschaft nur Naturlehre sein kann, auch die Natur zu ihrer Grundlage und leitenden Stimme macht. Deshalb ist das höchste Wesen, welches der Mensch glauben, fühlen und denken kann, das Wesen des Menschen selbst, — denn er ist das höchste Erzeugniß der Natur, das Selbstbewußtsein derselben oder Gottes von sich selbst: — Theologie ist nur Anthropologie; — die wahre theoretische Aufgabe des Menschen daher, sich selbst zu erkennen; denn in sich hat er alle Wahrheit,

das Geheimniß und den Schlüssel aller Dinge: — die wahre praktische, worin eben die wahre Religion besteht, ist es, sich natürlich-menschlich zu vervollkommnen. Das Höchste aber ist die Liebe, die unbedingte und ungetheilte Liebe des Menschen zum Menschen: sie ist die Einheit von Ich und Du. Liebe aber mit Verstand, und Verstand mit Liebe ist Geist (S. 79.). Höheres aber, als Geist zu sein in diesem Sinne, kann dem Menschen nicht beschieden werden; Religion ist Liebe zur Menschheit, von klarer Verstandeseinsicht durchdrungen, Arbeit im Dienste der Idee; Begeisterung für dieselbe und Aufopfern aller individuellen Interessen für die Verwirklichung derselben: — eine Seite, welche besonders Feuerbach's journalistische Nachfolger in's Licht gestellt haben.

Hiermit ist, wie vorher schon für die Spekulation, so auch für das religiöse Gefühl, jeder Dualismus verschwunden: der Mensch, die Menschheit, ist der sich in's Selbstbewußtsein setzende, und so in ihr sich verwirklichende Gott. Welchem du daher, nach der falschen Religion, als einem dir Aeußerlichen, dich unterwerfen solltest, zu dem du etwa, als zu deinem Gotte, betest, das bist du selbst, der Genius deines Lebens, die in dir sich verwirklichende concrete Idee. Jenes Jenseitige, das du theils als freiwirkenden, menschenähnlichen Geist über den Wolken verehrtest, theils als Natursubstanz, Seele des All, Weltgeist, dir gegenüber, dich in ihm befaßt, wähntest: hast du in dich selbst hineinzuversetzen: der geistige Grund deines eigenen Lebens, die Idee, wie sie sich in dir verwirklicht, wie sie sich unbedingt verwirklichen soll, ist dein Gott; denn sie ist, was dir allein Existenz, Werth und Bedeutung giebt. Jene spekulative Idee eines Absoluten, könnte daher Feuerbach sagen, ist eben das πρῶτον ψεῦδος, das Grundgebrechen, von dem man die Menschheit heilen muß, welche in ihr nur das Wesen der Natur und ihr eigenes hypostasirend über sich hinaus- und sich gegenüberstellt. Recht gut in der Behauptung; aber jener leidige Zirkel in dem Erweise ist damit immer noch nicht hinweggeschafft!

Dies ist der vollständige Umriß der Feuerbachschen Religionslehre und Philosophie nach ihrer Stärke und Schwäche, zugleich befreit von den mancherlei kleinen Widersprüchen und von den zahllosen Wiederholungen, in welche der polemische Eifer seine Darstellung in dem angezeigten Werke hat gerathen lassen. Man hat sehr Unrecht, wenn man die ihr zu Grunde liegende Gesinnung der Unmoralität beschuldigt, — der Irreligiosität muß man es, d. h. der Aufhebung des specifischen Begriffs und Bewußtseins der Religion: — sie hat zwar keinen Cultus mehr, aber doch ein über die persönlichen Interessen hinausgehendes, die Person einem Höhern, dem höhern Selbst, opferndes Bewußtsein; sie kann ihr Opfer, ja ihr Märtyrerthum haben, indem die unbedingte Verfolgung der Idee oft genug die Aufopferung aller persönlichen Interessen zur Pflicht macht.

Endlich ist nicht zu läugnen, daß diese Theorie, obgleich auf einer höchst unzulänglichen spekulativen Weltansicht gegründet, oder vielleicht eben deßhalb — nur die Konsequenz von dem ausspricht, was ein guter Theil der Weltwirkenden, und nicht selten gerade der unbedingtesten und tüchtigsten, praktisch übt, ohne sich des Princips davon klar bewußt zu sein. Ihnen ist eben ihre ganze Religion und Idealität das unverdrossen pflichtmäßige Handeln im Dienste ihres Berufes; ihre einzige Begeisterung, darin „den allgemeinen Fortschritt" zu befördern und in diesem Sinne die „Apotheose" der Menschheit vollenden zu helfen. So ist, was jene Philosophie als neues Theorem verkündet, praktisch bei diesen schon längst vorhanden, und diese wären bisher somit die einzig ächten Philosophen gewesen. Jedoch werden sie sich dabei weder auf bestimmte Weise klar über die theoretischen Prämissen, welche ihrem praktischen Verhalten über religiöse Angelegenheiten zu Grunde liegen, noch kommen sie nach der entgegengesetzten Seite hin bei sich zur Entscheidung, ob dies allein ihrem tiefsten Geistesbedürfnisse genüge, ob ihnen hiermit jedes Räthsel ihres Innern gelöst, jede Erscheinung der natürlichen, wie der geistigen Welt vollge-

nügend erklärt sei, ob endlich nicht die furchtbarste Verödung ihr Inneres ergreifen müßte, wenn sie auf diesem Wege principiell mit sich einig werden wollten? Sie leben, wie so Viele auch von denen, die sich Religiöse nennen, in jenem unentschiedenen Dahingestelltseinlassen, das es mit sich selbst weder zur theoretischen Krisis, noch zur entscheidenden Lebensprobe bringen kann.

Da ist nun jene einfache, unerbittlich klare Offenheit in jedem Sinne förderlich, welche ohne alle Beschönigung das letzte Ergebniß dessen ausspricht, was wir im praktischen Bewußtsein schon lange bei Vielen gesehen haben: der wahre Gott sei der geistige Beruf und seine Pflicht, die einzige Religion die treue Hingebung an die allgemeinen Interessen des Staats und der Menschheit, oder mit vornehmerem Anklange, „die Gewissenhaftigkeit gegen die Idee": die höchste Verwirklichung derselben, die wahre Kirche, sei die Staatsgemeinschaft, die politische Freiheit das wahre Ziel derselben und das jüngste Gericht, wie zugleich die Verwirklichung der neuen Zeit und Gegenwart des Himmelreiches. Nach dieser Seite hin haben die angeführten journalistischen Artikel das Glaubensbekenntniß der neuen Religion vervollständigt.

Wir haben hiermit den kürzesten Ausdruck für diese halbverworren in vielen Köpfen gährenden Vorstellungen erhalten; und wozu sich fortan auch Jeder bekennen möge, ob zum Cultus des Staates, als des absoluten Zweckes, oder zu dem einer universalen Kirche, als dem Ziele des Staates selbst, — es ist ihm gleicher Weise unmöglich gemacht, über die Anfangsprincipien, wie über deren letztes Ziel, theoretisch schwankend oder praktisch unklar zu bleiben. Der Mittelpunkt dieser Weltansicht muß daher getroffen, oder sie muß mit dem Gefolge aller ihrer praktischen Konsequenzen angenommen werden. Auch über letztere bis ins Einzelne hinein läßt sie uns keinesweges in Zweifel. Erst diese Religion der Sittlichkeit, sagt sie (Deutsche Jahrbb. Decemb. 1841. No. 153. ff.), erst die volle und rücksichtlose Hingabe des Einzelnen an die Freiheit und an die

Gestaltung der Idee, **wird die Reformation der Menschheit** und ihre wahre **Erlösung** vollenden. — Hiermit ist dann aber auch die alte dualistische Religion, das Christenthum, völlig abgethan, und jeder Versuch, dasselbe zu restauriren, muß nothwendig mislingen und an ihre Stelle die neue Religion des Diesseits treten, deren Gott gleichfalls der Geist, aber nicht als transmundaner, sondern die ewig gegenwärtige, als das natürliche und geistige Universum ausgelegte Idee ist. — „Dies Evangelium ist aber zugleich Inhalt der Philosophie, und Ergebniß ihrer absoluten Wahrheit, in welcher die alte Religion widerlegt, ihre falschen Illusionen zerstört werden. In Wahrheit handelt es sich also gar nicht mehr, wie **Hegel** diesen Gegensatz stehen ließ, von Philosophie **und** Christenthum, so daß diese nur in Form der Vorstellung enthalten soll, was jene in gereinigtem und vermitteltem Bewußtsein besitzt, sondern davon, daß jene Vorstellung, als absolut falsch und unter **keinem** Gesichtspunkte haltbar, ganz aufzuheben und an ihre Stelle das philosophische Bewußtsein zu setzen ist: — es handelt sich um die Wahl zwischen Philosophie **oder** Christenthum, — oder allgemeiner zwischen **Freiheit** und **Restauration**".

Hiermit ist **Hegels** Philosophie in ihrem ersten unmittelbarsten Hervortreten ebenso überschritten, als in ihre Wahrheit gesetzt und zur Praxis gebracht. „Wenn jetzt die Autonomie des Geistes wirklich **absolut** genommen und die metaphysische Freiheit als die weltbildende Macht wird: so ist dieser Unterschied so positiv und so groß, daß es keine andere Möglichkeit giebt, die Welt vom Untergange in geistige Fäulniß und praktische Knechtschaft zu retten, als die Erhebung des neuen Princips in das allerentschiedenste und klarste Selbstbewußtsein unserer Mitwelt. **Hegel** und die Auslegung des **Fichteschen** Princips, des Ich, zur Dialektik des endlichen und absoluten Geistes und deren **Einheit** im (individuellen) Selbstbewußtsein" ist dies Princip. „**Hegel** steht mit dieser Auslegung des absoluten Geheimnisses" (! — des Geheimnisses, daß überall ein Weltgeheimniß nicht da sei, mit der Auslegung

der absoluten Plattheit!) „zu seiner Zeit noch isolirt da — seine Schüler verstehen ihn nicht", — (das sind gerade die tiefern und ächten, die ihn nicht so verstehen wollen) — „und er selbst wagt es noch nicht, sich ganz zu verstehen, und die ungeheuere Differenz des neuen Princips in allen Collisionen anzuerkennen, d. h. praktisch das zu sein, was er theoretisch schon ist" (a. a. O. S. 619. 620.).

Hierbei ist kürzlich noch ein historisch kritischer Umstand zu berücksichtigen. Schon vor mehr als 11 Jahren, noch bei Hegels Lebzeiten, hatte sich uns aus dem Studium seines Systems, seiner Rechtsphilosophie insbesondere, das ganz ähnliche Resultat ergeben*): „da der Organismus des Staates die höchste reelle Gestaltung der absoluten Vernunft, so wie die Philosophie die höchste ideale ist; so sind auch die Staats- und Bürgerpflichten der wahre Ausdruck menschlicher Religion und Sittlichkeit, und unbescholten und in tadelloser Gesetzlichkeit dahinzuleben, die vernunftgemäße Vollendung des Daseins". Schon damals wurde der Accent in jener Philosophie darauf gelegt, in der Wirklichkeit, so wie sie ist und gegenwärtig ist, ohne Rückhalt den gegenwärtigen Gott zu sehen. In der bestimmten Anwendung oder Anschmiegung an gegebene Verhältnisse jedoch, welche der Satz damals mannigfaltig erfuhr, mußten wir dies einen politischen Quietismus nennen von ebenso unphilosophischer, als praktisch anstößiger Beschaffenheit.

Aber diese zufällige Beimischung ist von den Weiterstrebenden jetzt hinweggethan: ob mit besserem Erfolge für die

*) „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel" rc. I. S. 76, wo sich auch die oben gezogenen Folgerungen über das wahre Verhältniß der Hegelschen Principien zur Religion u. s. w. schon auf das Bestimmteste ausgesprochen finden. Aber indem, was dort nur als entfernte Konsequenz aus jenen Principien gezeigt wurde, jetzt als der ächte, praktisch einzuführende Sinn der Hegelschen Lehre bezeichnet wird, arbeiten sich jene Principien eben in's Nichtige, Haltungslose heraus, und widerlegen so thatsächlich sich selbst.

Wahrheit des Princips, wird sich zeigen. Sie haben, was unmittelbar wenigstens das Konsequentere war, den Begriff des Progresses auch über die gegenwärtige Gegenwart hinaus mit in das Absolute aufgenommen. Die unendliche Negativität ist auch hier anzuerkennen, d. h. die Negation jedes Bestehenden, wenn es nach seinem relativen Werthe einige Zeit lang gegolten hat. Die Revolution ist selbst nothwendiger dialektischer Moment des geistig weltgeschichtlichen Processes; — wäre dies noch nicht ausgesprochen worden von den Vertretern dieses Progresses, so könnten wir dies in ihrem Namen zuversichtlich thun. Ja es ist sogar bezeichnend und charakteristisch für dieselben, weil nach dieser Ansicht Gott selber das Subjekt ist, welches sich durch jenen revolutionären Proceß hindurchpotenzirt: er hat daher unwidersprechlich das absolute Recht auch in der Revolution; denn er ist ohnehin die höchste Instanz. Das Recht ist wieder bei ihnen, wie bei Spinosa, die Macht des weltgeschichtlichen Erfolges geworden, und es kehrt auf grellere und gewaltsamere Weise der von ihnen verworfene Satz zurück: daß, was wirklich oder gegenwärtig, auch vernünftig sei, nur mit dem Unterschiede, daß hier das Vernünftige das immer nur Werdende, ruhelos sich Verwandelnde ist. Diese Zeitlichkeit, dies leere Vorwärts, welchem selbst der rechte Mensch entfliehen möchte, wird hier sogar dem Gotte als seine einzige und ewige Existenz aufgedrängt.

Das ist nämlich das Unspekulative, zugleich das Hohle und Vernunftempörende dieser Lehre, daß der Progreß in die schlechte Unendlichkeit, den wir seit Hegel im Endlichen losgeworden sind, nun ohne Scheu in Gott verlegt wird. Er wandelt sich — und darum ist er Geist, Lebendigkeit, Idee, und anders wäre er es nicht, — mit nie ablassender Negation von einer Gestalt zur andern; keine hat absoluten Werth und Wahrheit, weil der Moment der Negativität, das Revolutionäre, immer doch auch in ihr liegt. Diese Weltansicht erkennt überhaupt kein höchstes Ziel, hat keinen Ruhepunkt, keine Ewigkeit, weder für Gott, noch für die Menschheit, weil sie den ungeheuern Verstoß begeht, und aus wirklicher Unkunde des

Spekulativen sich gar nicht die Möglichkeit beigehen läßt, daß es sich anders verhalten könne, diese negativ unendliche Verendlichung selbst für die absolute Form des Daseins, und für die wahre Wirklichkeit Gottes zu halten. Daher löst sie sich auch in ihrer äußerlichen Konsequenz von Hinten her wieder auf. Ist nämlich jeder Zustand Gottes in der Menschheit, als mit dem Momente der Negativität behaftet, nur von relativer Bedeutung, zugleich aber doch absolut als Ausdruck der Selbstverwirklichung Gottes; so wäre er relativ und absolut zugleich: die Absolutheit bestände aus einem Aggregate unendlich wechselnder Relativzustände, die ewige Ruhe der göttlichen Vollendung in einem endlosen Werden desselben, — Alles Vorstellungen, durch die wir uns in die rohesten Anfänge einer ungebildeten Metaphysik zurückversetzt sehen.

Aber auch in der allernächsten Anwendung auf die hier vorliegenden Fragen kommt die Oberflächlichkeit dieser Theorie auf das Abstoßendste zum Vorschein. Jene Männer sprechen von geistigem Fortschritt, Perfektibilität in Staat, Kirche und Politik, und diese Redensart oder auch dieser gute Wille ist es, der sie allein noch mit den geistigen Interessen, mit Kultur und Humanität im Zusammenhang erhält. Ist aber jeder weltgeschichtliche Zustand mit der Selbstnegation behaftet, hat die Weltgeschichte immer nur ein nächstes Ziel ihres Werdens, gar kein letztes oder absolutes: so ist auch der Progreß und die Perfektibilität, zu denen jene Lehre uns auffordert, völlig illusorisch, widersprechend, in Wahrheit gar nicht vorhanden. Wenn kein Schritt der Vervollkommnung der letzte, sondern jeder gleich weit ist von dem gar nicht vorhandenen Ziele, — und so müssen jene lehren, weil sie, diesen Progreß in's Absolute hineinversetzend, diesem doch in keinem endlich Erreichten einen Stillstand geben können: — so hebt sich der Begriff der Perfektibilität wieder auf, die ohne ein absolutes Perfektum Thorheit ist. Ist man daher klug und konsequent, so bleibt man statt der überflüssigen Anstrengung, die doch nur leere Bewegung zu vermehren, lieber da, wo man gerade steht: der

Quietismus ist auch hier durch die Hinterthüre wieder eingeführt, und man müßte jene Begeisterung, will man sie gleich uns für aufrichtig halten, als gutmüthige, aber höchst unklare Schwärmerei einiger in ihren eigenen Principien sehr wenig bewanderter „Schwachköpfe", „Philister in Folio", bezeichnen. Lasse man sie daher nur einige Zeit gewähren; es werden schon Andere über sie kommen, und sie zurechtweisen, wie sie jetzt den alten Hegel in die Schule nehmen, und die wahren Konsequenzen aus ihrer Lehre ziehen.

Zeigt sich hieraus nun die gänzliche Unhaltbarkeit dieser Religions- und Staatslehre, ja das Vergebliche des Versuchs, mit so übelberathenen Vorstellungen praktisch die Welt umgestalten, ihre „Reformation" vollenden, spekulativ die fortgeschrittene, jener Widersprüche, wie doch auch ihrer Lösung in höhern Principien, völlig bewußte Wissenschaft umstoßen zu wollen: so schiene dies auch auf Hegel zurückzufallen, und ihn, als den Vater dieser kurzlebigen Misgeburten, die doppelte Schuld zu treffen. Dennoch müssen wir Hegel von dieser Verschuldung freisprechen; sein System, wie es unmittelbar vorliegt, hat jene Sätze keinesweges bestimmt aufgestellt, indeß ebenso wenig mit Entschiedenheit über sie hinausgeführt; es bezeichnet eben das Unentschiedene, Doppeldeutige seines Standpunkts, nach beiden Seiten hin sich wenden zu können; und diese Beschaffenheit desselben hat unser früheres Urtheil motivirt, dem man allmählich von den entgegengesetzten Seiten her beitreten zu wollen scheint, daß das System, so wie es von seinem Urheber hinterlassen worden, keinen Abschluß hat.

Dennoch hat Hegel — was das ungleich Wichtigere ist, — den Begriff wieder in die Mitte gestellt, dessen durchgeführte Dialektik die eigene jeweilige Gestalt seines Systems und die hier hervorgezogenen Konsequenzen desselben überwindet: den Begriff des Weltzweckes, der immanenten Teleologie. Dieser ist es, welcher nicht nur über die Hegelsche Philosophie in die entgegengesetzte Richtung hinausführt, als die hier vorgeschlagene ist, die sich vielmehr als der derbste Rückschritt

derselben erwiesen hat, sondern die auch den Kern des Widerspruches, die Antinomie löst, welche jener Ansicht zu Grunde liegt, und von deren Existenz die Jünger der neuen Lehre nicht einmal eine Ahnung hatten, sonst würden sie nicht so kurzsichtig in das Eine Glied derselben, in den schlechten Progreß in's Unendliche, sich verwickelt haben. Deßhalb sei es gestattet, einige allgemeine Reflexionen darüber hier einzuschalten.

Der Begriff des Universums, welchem der Zweck immanent ist, läßt weder die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens von Zwecken zu (das Eine Glied jener Antinomie), — d. h. ohne absoluten Zweck, definitiven Abschluß, ist keine wahre Welteinheit, überhaupt kein Universum denkbar: — noch kann dieser wahrhaft höchste Zweck (das andere Glied dieser Antinomie) ein bloß endlicher sein, in einer einzelnen Welterscheinung oder Thatsache auf endlich zeitliche Weise sich erreichen und abschließen; damit würde das Universum selbst zum endlichen herabgesetzt. Das Weltziel daher muß einerseits erreicht werden, nicht bloß in seinen Zwischenmomenten, sondern auch in seinem wahrhaft letzten; und doch müßte andrerseits diese Erreichung gerade das Unendliche, über jede Endlichkeit Hinausliegende enthalten, oder Aufhebung des Endlichen sein in dem hergebrachten doppelten Sinne jenes Wortes. Der Zeitfortschritt muß darin bestehen, sich selbst, als den bloß wechselnden, aufzuheben, die Zeitlichkeit allmählich in die Ewigkeit aufzulösen, oder die Elemente der Ewigkeit aus ihr zu befreien und wiederherzustellen.

Jenes gesuchte absolute Perfektum daher, ohne welches jeder Gedanke einer Perfektibilität ein leerer oder widersprechender sein würde, kann nur in einem Verhältnisse gefunden werden, in welchem alle quantitativen Steigerungen bedeutungslos werden: wir haben anderswo gezeigt, daß dies allein in der Sphäre des Geistes möglich ist. Nur die Absolutheit, Vollendung desselben, und deren Bewußtsein, die Seligkeit, ist es, was dem Begriffe nach jene Antinomie zu lösen vermag, was ebenso über die schlechte Endlichkeit des bloßen Wechsels

oder des leeren Kreislaufes, — die Eine Auffassung der Weltgeschichte, — wie über die gute Endlichkeit der immer fortschreitenden, aber ebenso begrifflosen Perfektibilität, — die andere Auffassung derselben, — hinausliegt.

Es muß daher (dies ist im metaphysischen Begriffe des Universums gefordert) in der Reihe der Weltdinge ein endliches Wesen geben, welches dennoch im Laufe seiner Entwicklung aufhören kann, endlich zu sein, sich zur Vollendung (Absolutheit) erheben, diese in der Einheit mit Gott erreichen kann. Nur in der Thatsache daher eines Geistergeschlechts, als eines ewigen, über das zeitliche Vergehen hinausschreitenden, nur im Menschen und seiner persönlichen Fortdauer, concreten Verewigung und Seligkeit, wird der Widerspruch jener Antinomie wirklich gelöst *). Dies ist der absolute Schluß des Universums, dies zugleich das Complement jenes Begriffes, und die wahrhafte Ruhe, das auch im Gefühle befriedigende Ziel alles Strebens des Menschen, der erst hier das Räthsel seines Innern, jenes unablässige Suchen einer Vollendung, sich gedeutet sieht.

Aber ebenso, wie sich die Antinomie zwischen Endlichkeit und äußerlich unendlichem Fortschritte in einem dritten, beide vermittelnden Begriffe auflöst, und der Zeitwechsel, welcher nach der Lehre, die wir hier der Kritik unterwerfen mußten, sogar die Grundform der göttlichen Ewigkeit sein soll, selbst für die Kreatur vielmehr eine lediglich vorübergehende Bedeutung hat, an sich Schein und Lüge ist: so ist gleichfalls die Antinomie von der weltdiesseitigen oder weltjenseitigen Gottheit, an welcher jene Lehre sich abkämpft und auch hier im Gegensatze stecken bleibt, eine ganz nur unwahre und zu verwerfende; und wie der eigentlich christliche Gott weder der bloß jenseitige, noch bloß diesseitige ist, so ist es von jenen ein kläglicher Misverstand

*) Die dialektische Behandlung des hier bloß Angeführten findet sich in der „Zeitschrift für Philos u. spek. Theologie" Bd. V. S. 201—204.

der Philosophie in ihrer gegenwärtigen Ausbildung, jetzt noch irgend die Eine Hälfte der Antinomie ohne die andere für spekulativ berechtigt oder gültig zu halten. Auch hier endlich zeigt sich diese Lehre als zurückgeblieben hinter der Zeit, welche sie philosophisch zu reformiren gedenkt. (Vgl. Zeitschrift Bd. VIII. S. 214.)

Damit wird jedoch auch das Diesseits, welches sie allein anerkennt, zu andern und dauerndern Ehren kommen, die es nur im Lichte und in der Einheit mit dem wahrhaft anerkannten Jenseits erhalten kann, als die Illustrationen es sind, mit denen es diese Philosophie ausstattet, sogar wider seinen eignen Willen und unter Protestation von seiner Seite. Denn weist nicht der Staat selbst Euer Anerbieten, ihn zum absoluten zu erheben, mit Abscheu zurück, und hat er, seitdem er nur überhaupt sich als christlichen, d. h. als eigentlich geistigen, begriffen hat, je sich als Letztes und Höchstes, oder nur als Vorstufe zur Verwirklichung eines höhern Zustandes, den auch die Kirche zu realisiren bestimmt ist, begreifen können oder wollen? Und hat Euch selbst nicht schon manchmal, trotz Eurer philosophischen Vernüchterung, das Gefühl übermannt, daß all die diesseitigen Interessen, deren Ausschließlichkeit und Insichvollendung Ihr verkündet, dennoch ohne Halt, Kern und Grund sind, ohne ihre Beziehung auf ein in ihnen sich vorbereitendes Jenseits? Aber auch das Christenthum müßt Ihr zur entstellten Karrikatur herabsetzen, um mit Eurer Polemik gegen dasselbe gerecht zu werden. Ihr macht es zu einer dürftigen, in's Jenseitige hinschmachtenden, das Wirkliche und Gegenwärtige aushöhlenden Gefühlseligkeit: es geht aber als Lehre und Anstalt lediglich aus auf die Wiederherstellung aller menschlichen Zustände des Diesseits, und ihm am Wenigsten ist der Gegensatz des Diesseits und Jenseits ein absoluter, indem es gerade die eigenste, das Diesseits verklärende Lehre desselben ist, daß dem Menschen auch schon in ihm sein Himmel, seine Gottseligkeit, beginnen könne. Doch dürfen wir über diese Seite des Feuerbachschen Buches auf Julius Müllers treffliche

Beleuchtung desselben verweisen*), welcher sich, da Feuerbach geflissentlich nur den Theologen in ihm sehen will, auch philosophisch ihm völlig gewachsen zeigt.

Darum darf auch die Philosophie abermals ein zuversichtliches Zeugniß für die Tiefe des Christenthums ablegen; denn sie zeugt dadurch für die Gründlichkeit und gegen das Vorurtheil. Es ist eine der hartnäckigsten Skepsis Stich haltende Betrachtung, daß diejenige Religion, welche bekundet, das Wesen des Menschen und seine Geschichte so tiefgreifend zu verstehen, um jeder bisherigen Philosophie darin vorausgewesen zu sein, auch allein nur des Erkenntnißprincipes mächtig sein könne, aus welchem eine gründliche Welterklärung hervorgeht: sie ist das ächte Princip der Spekulation, sie stammt aus der Mitte der Wahrheit, oder nirgends giebt es mehr Wahrheit, als index sui et falsi.

Indem nun diese Anerkenntniß in den bessern, d. h. gründlichern, Geistern sich immer mehr befestigt, indem für eine Weltansicht, die jenes Princip aus dem Glauben in die freie Erkenntniß setzt, die wissenschaftliche Ausbildung schon begonnen hat: könnten wir in der That noch besorgen, zu solchen Unzulänglichkeiten, wie wir sie beleuchtet haben, und wie sie ohnedies bei jedem nächsten Schritte von selbst sich bloßgeben, die deutsche Spekulation eingeschränkt zu sehen? Oder indem wir dies aufdecken, sollten wir den Theaterlärm fürchten, den ihre Stimmführer auch gegen uns erheben werden? Schon dadurch sind sie entwaffnet in ihrer terroristischen Aufspreizung, daß man ihnen zeigt, wie sie spekulativer Seits nichts Gründliches und Nachhaltiges für ihre Lehren vorzubringen wissen, deren praktische Folgen wohl klar genug vorliegen. Es bedarf hier nicht mehr wissenschaftlicher Widerlegung, sondern nur der Enttäuschung ihrer selbst und derer, die ihre geistige Leitung ihnen anvertrauen möchten. Deßhalb sei es erlaubt, noch an ein Paar Nebenzügen die Charakteristik der vorliegenden Denkweise zu vollenden.

*) Theolog. Studien und Kritiken 1842. Erstes Heft. S. 171. ff. S. 229. f. u. s. w.

Da drängt sich zunächst die Bemerkung auf über die Rohheit des wiedererneuerten Princips, auf welches Feuerbach noch einmal Religion und Sittlichkeit gründen will: der Stimme der Natur zu folgen. Auch hier könnte es scheinen, als wolle er aller durch Hegel gewonnenen gemeinsamen Bildung ausdrücklich absagen. In der That ist nämlich die Mahnung, im Religiösen und Sittlichen zur „Natur" zurückzukehren, ganz gleich der von Hegel nachdrücklichst perhorrescirten Weise, das Sittliche nur im Herzen, in der Form des Gefühls oder der Empfindung besitzen zu wollen, und möge Feuerbach den Verweis, den sein Beginnen verdient, trotz des Tadels, den er selber (S. 312.) um dieser Naturverachtung willen gegen Hegel ausschüttet, mit den Worten dieses Philosophen entgegennehmen, die jetzo ihm gelten.

„Es ist freilich richtig, zu sagen, daß vor Allem das Herz gut sein müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, durch die Etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. w. gerechtfertigt sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts Sagendes oder vielmehr Schlechtes Sagendes sei, sollte für sich nicht nöthig sein, erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Gefühle" (Stimmen der Natur) „giebt". — — „In solchen Zeiten, wo das Herz und die Empfindung" (obige Stimme der Natur) „zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird: wird es nöthig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern; ebenso sehr als es heutigestags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden" (eben jene Naturstimmen) „mit diesem gemein hat" *).

*) Hegels Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 3te Aufl. S. 409. 10.

Diesem „Vieh" scheint nun Feuerbach durch sein Naturpredigen den Menschen beinahe gleichstellen zu wollen: auch das Thier zeigt von Natur die „Sittlichkeit und Selbstaufopferung" für seines Gleichen, welche er dem Menschen als das Höchste empfiehlt: die Thiermutter opfert für ihre Brut das Leben; — und wir wüßten in der That nicht, wie sich dem Principe nach jene Thierliebe von der Liebe und „Aufopferung" des Menschen „für das Du" unterscheiden sollte, die von Feuerbach für die einzige Religion erklärt wird, wenn, wie hier als der letzte Aufschluß aller Weisheit sich findet, der Mensch kein wesentlich Anderes ist, denn nur Natur, wenn er, nach seiner höchsten Schätzung, nur der Geist derselben sein soll.

Indem nun diese Lehre in Aussprüchen, wie folgender, culminirt: „der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört, — seid dankbar gegen die Natur" und Vieles dergleichen (S. 239. vgl. S. 136. 314. 370. u. s. w.): könnte Feuerbach selber bei einem Andern dies anders, denn „Gedankenlosigkeit" nennen, wenn er nicht sieht, daß hier in dem vagen Ausdrucke Natur das Doppelte unter einander gemengt wird, was schon seit Leibnitz und seit Kant die spekulative Wissenschaft sorgfältig unterschieden hat: die natürliche Unmittelbarkeit, in der wir sinnlich bestimmt uns finden, und die allerdings durch allerlei „Stimmen" zu uns redet, — und daß der (übernatürliche) Geist, der wir — leider für Feuerbach! — doch nun einmal sind, als Ursprüngliches auch seine Unmittelbarkeit in uns hat, welche aber nur, in die Form des Geistes, in das Bewußtsein der wahrhaft ursprünglichen Allgemeinheit erhoben, bewußt, d. h. menschlich für uns existirt. Will man nun aus Ignoranz oder Willkür diesen wohlbegründeten Unterschied in einander mischen; so kann man wohl auch alles Vernunftallgemeine, Ursprüngliche unseres Geistes, weil es kein bloß Erlerntes oder von Außen Angeeignetes ist, — also das Gewissen, den kategorischen Imperativ Kants, ferner das theoretisch Apriorische, und die Idee des

Absoluten selbst — Natur oder Stimme der Natur in uns nennen, und darauf am Ende läuft der Sinn der Feuerbach'schen Sätze hinaus. Aber wie anders kann man es, als indem man alle Resultate bisheriger Wissenschaft mit Füßen tritt? — und wenn sich ein Theologe solche Begriffsconfusionen hätte beigehen lassen, welches Loos, glaubt man wohl, würde die Polemik Feuerbachs ihm bereitet haben? —

Einige Züge aus den politischen Lehren dieser Denkart mögen das Gemälde derselben für diesmal vollenden!

Den Franzosen, heißt es (Deutsche Jahrbb. December 1841. No. 155.), ist die Welt des Diesseits längst zur Religion geworden, und sie haben große, begeisterte Thaten für einen sittlichen Inhalt vollbracht. Franzosen und Engländer stehen unendlich hoch über uns, schon darum, weil jene über unsere alte krasse Metaphysik längst hinaus sind, und die Welt des Diesseits zu ihrer Religion gemacht haben. — (Wer hat dies gethan unter den Franzosen und wer bekennt sich zu dieser Doktrin — etwa ihre großen, die politischen Ideen bei ihnen vertretenden Staatsmänner, oder die Hefe ihrer Journalistik und vortheilsuchende Intriguanten?) — diese, die Engländer, weil sie die alte Metaphysik wenigstens bei Seite lassen und den ganzen Erdkreis mit ihrem Handel und ihrer Politik umspinnen. (Bisher ist aber seltsamer Weise von Engländern, wie Franzosen, gerade unsere Metaphysik, so, wie sie ist, nicht, wie jene Redner sie herabzubringen streben, als die wissenschaftliche Stütze eines religiösen Volksbewußtseins, als der große und beneidete Vorzug der Deutschen vor ihnen, bezeichnet worden). — Wir dagegen sind eine unsittliche und zugleich heuchlerische Nation, weil wir nicht den Muth haben, uns zu den wahren Konsequenzen unserer Metaphysik zu bekennen u. s. w. (S. 618.).

Hier läßt der Schreiber seine philosophische Rolle fallen, und zeigt sich im Tone eines leidenschaftlichen Parteigängers, der die Regungen persönlicher Erbitterung wegen bekannter

Vorfälle uns für ein objektives Urtheil der „Philosophie" über den Zustand unseres Vaterlandes aufzuführen versucht. Die Philosophie aber — „bin Ich"! Wir wollen Nichts von der selbstverblendeten Thorheit sagen, solche ganz willkürliche Beschuldigungen der Nation gerade dann in's Gesicht zu schleudern, wenn man auf sie wirken, ihr Zutrauen erringen will, — wenn sonst nur Wahrheit und Bestand in ihnen zu finden wäre.

Der Schreiber begehrt, wie man sieht, als die große politische That der Selbstwiederherstellung von unserer Nation, daß sie sich, Alle, wie Ein Mann, für den Atheismus erheben und die Altäre der reellen, diesseitigen Interessen aufpflanzen solle. Wir schweigen von der eben so enormen Lächerlichkeit, als Unbesonnenheit dieser Anmuthung; wir beleuchten nur die Gründlichkeit der dabei aufgewendeten „Philosophie"! Es werden als Muster und Aufmunterungsmittel für dieses Unternehmen die beiden großen politischen Nationen Europa's uns vorgehalten — in einem Augenblicke, wo die Staatsgewalt in der einen von diesen, in Frankreich, — (wie in England ohnehin noch immer die Kirche gestellt ist, weiß Jedermann) — es offenbar für nöthig findet zur Befestigung der Dynastie, dem Klerus einen größern politischen Einfluß zu gestatten, als vorher; — einen Einfluß, welcher in dieser Weise die Geistlichkeit eines guten Theiles von Deutschland weder besitzt, noch begehrt; — und man könnte dort vor einer Verweltlichung der geistlichen Macht im umgekehrten Sinne besorgt werden, als der politische Philosoph bei uns sie einzuführen gedenkt. Muß ihm dies nun nicht bei dem Nachbarvolke noch ungleich detestabler erscheinen, als Alles, was bei uns geschieht und — nicht geschieht? Oder sind ihm auch in Frankreich nur die Republikaner und Communisten die eigentliche Nation, und die Musterjünger ihrer und unserer Zukunft?

Ueberhaupt halten wir es für einen tiefen Irrthum aus alter Gewohnheit, welche die ganz veränderten politischen Umstände und die Grundunterschiede in den nationalen Bedingungen nicht hinreichend erwägt, — einen Irrthum, der auch in den politi-

schen Diatriben dieser Partei beständig wiederkehrt, — die gegenwärtigen politischen Zustände Frankreichs noch immer zum Vorbilde zu nehmen, und hoch über die unsern zu stellen, weil deren Elemente noch unentwickelt, aber auch unverderbt sind, — zu einer Zeit, wo die tiefer blickenden Staatsmänner Frankreichs selbst zu zweifeln anfangen, ob ihre Nation auf dem einmal eingeschlagenen Wege in regelmäßiger Entwicklung und ohne die gefährlichsten Krisen den Zustand eines sicher befestigten und in allen Theilen ausgebildeten Staatslebens erreichen werde. Daß die politische Entwicklung Deutschlands, die welthistorische Aufgabe unseres Volkes, gerade eine weit tiefere und darum langsamere ist, weil es auch die große Frage über das Verhältniß des Staates zur Kirche in ihrer doppelten Form, in der monarchischen, wie republikanischen Selbstgestaltung derselben, der ausgebildeten Selbstständigkeit des Staates gegenüber, praktisch zu lösen hat, muß jedem Beurtheiler von etwas umfassenderem Blicke, falls er nur sehen will, von selbst einleuchten. Ebenso wird allem Erwarten nach nur auf deutschem Boden, durch die religiöse und wissenschaftliche Tiefe des deutschen Volks, die Vermittlung der beiden welthistorischen Formen der Kirche zur Einheit, ohne Zerstörung des eigenthümlichen Princips in jeder, zu Stande kommen, was wiederum ein vollständiges wissenschaftliches Verständniß der christlichen Lehre und Kirche voraussetzt. Dies sind die nächsten Ziele, die wahrhaft „geistigen" Interessen, im Gegengewichte gegen das befürchtete Ueberhandnehmen der materiellen, reich, inhaltstief und würdig, eine große Nation zu beschäftigen: welches Alles jene Partei freilich läugnen muß, indem sie in ihren Manifesten mit leichter Hand die Eine große Wirklichkeit, die Kirche, wie mit dem Schwamme von der Tafel des Existirenden verlöschen will! Wer den Geist seines eigenen Volkes, die Gegenwart und Zukunft desselben, in dem Grade misversteht, wie hierin geschehen, der hat damit faktisch sein Unvermögen eingestanden, auch den leichtesten Zeitfragen gewachsen zu sein, er hat das Todesurtheil seiner geistigen Wirksamkeit unterzeichnet.

Ein anonymer „Philosoph" (Deutsche Jahrbb. Januar 1842. „Christenthum und Antichristenthum" No. 8. 9.) giebt endlich noch folgende Erklärung ab über das Verhältniß von Staat und Kirche: Die Kirche hat für den Philosophen alle Bedeutung verloren; er kann nur, will er konsequent sein und die eigentliche Bedeutung des gegenwärtigen Moments begreifen, sich der treibenden Idee gewissenhaft unterwerfen, und — nur „seinen Austritt aus der Kirche erklären" (S. 34.). — „Die Frage, die dabei an den Staat, wie er sich bisher zur Kirche verhalten hat, zurückbleibt, ist kürzlich in die Alternative zusammenzufassen: entweder der Staat vertreibt die Philosophie und die Philosophen auch als vom Staate Abtrünnige aus sich, wie er dies muß, wenn er, wie bisher, sich mit der Kirche solidarisch verbunden erachtet: oder er muß die Kirche zur bloßen Gesellschaft, gleich andern freien Vereinen, herabsetzen, d. h. übrigens nur, sie für das erklären, was sie bereits ist. — Einen mittlern Ausweg giebt es auch hier nicht" (S. 35.).

Daß sich ein Einzelner privatim von dem Antheil an den Sakramenten, von der Kirchengemeinschaft ausschließt, ist weder neu, noch erheblich; auch hat der Staat bisher noch nicht, weder katholischer, noch protestantischer Seits, sich sonderlich darum gekümmert. Selbst wenn ein Solcher diesen Entschluß mit seiner Namensunterschrift in den öffentlichen Blättern bekannt machte, so würde man die maßlose Arroganz vielleicht belächeln, mit welcher er seinen privaten Meinungen oder Grillen allgemeine Wichtigkeit verleihen will, und höchstens mit dem Seelsorger seines Kirchsprengels könnte er zu thun bekommen. Wenn aber ein Anonymus, „Philosoph" sich unterzeichnend, feierlich öffentlich seinen Austritt aus der Kirche vollzieht, zugleich aber behauptet: hiermit sei die Philosophie selbst aus der Kirche getreten; — so übersteigt dies die Schultern jedes Fassungsvermögens! Und was ist denn „die gewissenhafte Unterwerfung unter

die treibende Idee", die Gefahr und Selbstaufopferung, die er uns zu bewundern giebt? Unter dem Schutze der Namenlosigkeit vollzieht er die ungemeine That, und befriedigt so sein „Gewissen"?

Da wir nun billig Anstand nehmen, dem erwähnten „Philosophen" eine so extreme Takt- und Gedankenlosigkeit zuzutrauen; so kann er eine Art von Ehrenrettung seines Verstandes darin finden, wenn wir vielmehr nach diesen Erklärungen vermuthen, daß er gar Nichts dagegen hätte, wenn der Staat wirklich mit Verfolgungen gegen seine Partei vorschritte. Auch andere Zeichen von derselben Seite deuten darauf hin: sie läßt es auf's Aeußerste ankommen, — was doch nur im zeitweisen Verbote ihrer Schriften bestehen könnte, — weil sie dann ihre Sache als eine zu fürchtende Macht verherrlicht, ja gerechtfertigt sähe, kurz als das, von dem sie das gerade Gegentheil ist. — Wir brauchen kaum die Warnung auszusprechen vor solchem Mißgriffe irgend einer Verletzung der Rechte des Denkens. Ihre Buße wird die empfindlichste dadurch werden, daß man sie ihrer eigenen Leerheit, dem Zerfallen in sich selbst überläßt.

Wie zum komischen Nachspiele gedenken wir kürzlich noch des Posaunenstoßes *), der nicht gegen Hegel oder die Atheisten, sondern gegen die Althegelschen, gegen die Schleiermacherschen Theologen, gegen Alle, die Religion und Wissenschaft vermitteln wollen, vorzüglich gegen die von dieser Zeitschrift vertretene Gestalt der Philosophie gerichtet ist, und uns insgesammt, wie einst die Mauern Jericho's, auf einmal umstürzen soll. Ein Neuhegelianer von der entschlossensten Art hat dies Geschäft unternommen.

Der Plan wäre sinnreich genug angelegt, wenn nicht neben der Eintönigkeit und Unbeholfenheit in der Ausführung,

*) „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum". Leipzig, Otto Wigand. 1841.

der übel verhaltene Grimm den Verfasser überall aus der angenommenen Rolle fallen ließe. Indem er nämlich in der Gestalt eines orthodoxen Eiferers auftritt, hat er die Befriedigung, sich und den Seinigen indirekt die schrankenlosesten Lobsprüche zu ertheilen und die wichtigste Stellung in der Gegenwart anzuweisen. Die Pantheisten und Atheisten sind die einzigen gründlichen Denker, die wahren Philosophen; es ist ganz vergeblich, mit Verstandesgründen gegen die unbesiegbare Macht ihres Tiefsinns und ihrer geistigen Größe Etwas vorzubringen: es ist nur Eine Waffe gegen sie übrig, sie von ihren Stellen zu verjagen, und kirchlich, wie bürgerlich, den Bann über sie auszusprechen, wozu er kräftigst und wiederholentlich den Staat auffordert (S. 6. 9. u. s. w.). Wenn es aber zu diesen Verfolgungen kommen sollte, wie er wünscht und hofft, damit der Triumph der guten Sache an der Selbstprostitution seiner Gegner vollendet werde: so will er wenigstens die Althegelianer, gegen die er eine specielle Malice zu hegen scheint, mit in dies Verderben ziehen. Auch sie sollen, als am Hegelschen Atheismus wenigstens unwissend mitbetheiligt, von ihren Stellen vertrieben werden, aber nicht einmal den Ruhm der Märtyrerschaft erlangen.

Von uns sagt er, die er in der Eile und um uns irgend einen Ekelnamen anzuheften, die „Positiven" nennt (sonst wüßten wir nicht, zu dieser Bezeichnung Veranlassung gegeben zu haben): unsere Philosophie sei nur Maske und Selbsttäuschung, oder eigentlicher noch Täuschung des Publikums; denn in Wahrheit ist unsere Absicht mit unseren Systemen der absoluten Persönlichkeit nur „unser eigenes Ich mit dem Heiligenscheine der Wissenschaft zu versehen und den Andern als Gegenstand der Verehrung auszustellen". Wir bauen „papierne Tempelchen, in welchen wir unser eigenes Ich als Gottheit aufstellen" u. dgl. (S. 28. 29.). Der Verfasser verspricht in einer Fortsetzung noch eine weitere Begründung davon; wir zweifeln nicht, dies wird sich thun lassen, und geben ihm die förmliche Erlaubniß dazu. Es ist das beste Selbstgeständniß der absoluten Ohnmacht, wissenschaftlich etwas Gediegenes gegen eine Sache

vorbringen zu können, wenn man ihr frischen Muthes die Motive der Selbstsucht und persönlicher Niedrigkeit unterlegt. Wir sind dadurch mit ihm und seines Gleichen für immer abgefunden.

Der sinnreichste Gedanke im ganzen Buche ist ohne Zweifel, wo er den wahren Grund aufdeckt, weshalb wir Alle es mit der Philosophie zu nichts Erklecklichem und in die Augen Fallendem gebracht haben, besonders zu Nichts, was schon die Zeitungen und öffentlichen Blätter beschäftigt hätte, welches er uns zu einem empfindlichen Gebrechen macht (S. 16.). Der Grund davon ist, daß unsern Ansichten gänzlich die „specifische Wildheit" fehlt, die erst den Philosophen ausmacht. Philosophie ist eigentlich an sich selbst nur, wie durch die ganze Schrift hindurch erklärt und ausgeführt wird, der grundsätzliche Atheismus, und Nichts ist Philosophie, denn dieser. Das Gotteslåugnen allein schon ist philosophische That, ja die eigentliche That, das A und O der Philosophie, und erhebt jeden Vollbringer allein schon zu hohen spekulativen Ehren. Seitdem dieser Grundsatz ausgesprochen worden, ist nun das Drängen der jungen Philosophen sehr groß, diese Ehre zu verdienen, und dabei doch den Ruhm der Originalität wenigstens in der Manier oder Miene, wie sie Gott låugnen, zu behaupten: sie erinnern an den bekannten, nur harmlosern und kurzweiligern Pariser Haarkräusler, der, da er auch seinerseits vom Gottesleugnen ein Geschäft machte, und so vollkommen die nöthige „philosophische Wildheit" in sich spürte, nicht weniger, wie die Herren von der Akademie, auf den Namen eines Philosophen Anspruch zu haben glaubte.

Aber Hegel selbst ist ja die Autorität für diesen Atheismus und sein „Antichristenthum". Was ist gegen diese Autorität aufzubringen? Wir haben hier nicht den Beruf, die Rechtfertigung Hegels gegen diese Verlåumdung zu übernehmen; mögen dies die seiner Philosophie näher Befreundeten thun, falls sie den Ankläger selbst nicht für zu kläglich halten. Wir wollen nur uns kürzlich gegen die verabscheuungswürdige Art

erklären, wie in dieser ganzen Schrift — wir reden hier nur von dem Benehmen gegen Hegel, wiewohl in den übrigen Anführungen dieselbe Weise beobachtet wird, — einzelne Stellen, aus ihrer Verknüpfung gerissen, durch Zwischenreden eingeleitet und verbunden werden, um dadurch ihren Worten den beabsichtigten Sinn aufzudrücken, der im ganzen Zusammenhange des Vortrags ein anderer, reiner und spekulativer ist. Uebrigens kann es nicht wundern, da Hegels Standpunkt erwiesener Maaßen der eines spiritualistischen Pantheismus ist, diesen ausdrücklich in jenen Stellen anzutreffen, aber auch nichts Anderes (vgl. die Abschnitte: „das Gespenst des Weltgeistes", S. 67—70, und Hegels „Haß gegen Gott" S. 71—78.). Daß sich dabei auch schwankender gehaltene, oder theistisch zu deutende Ausdrücke finden, was denn von Andern dem Denker als Heuchelei oder Halbheit ist vorgeworfen worden, kann uns gleichfalls nicht als neu oder überraschend erscheinen, wenn unsere jüngsthin erschienene Kritik des Hegelschen Systemes ausführlich zeigt *), daß seine Lehre, besonders die Darstellung in der nachgelassenen Religionsphilosophie, nach Princip und Ausführung in einen Schwebepunkt gestellt ist, der entweder nach Rückwärts oder Vorwärts fallen muß, — rückwärts in den baaren Pantheismus, oder nach seiner neuesten Verbesserer Versicherung noch weiter zurück in einen Naturalismus plattester Art, — wo dann Hegel gar nichts Eigenes vollbracht, sondern vergebens gelebt hätte, wenn ihm nicht einmal gelungen wäre, den Begriff des Geistes, im Gegensatze und über die Natur hinaus, für immer in der Erkenntniß zu befestigen, — oder nach Vorwärts, zum entschiedenen Aussprechen des Principes der Transscendenz in der Immanenz, worin die von Hegel gemachte Forderung oder Aufgabe, Gott als absoluten Geist, als Subjekt zu fassen, erst erfüllt werden kann. Daß die Planen, Unspekulativen nur das baar vorliegende Resultat sich herauslesen, nicht aber das Wohin, das Ziel in demselben zu erkennen

---

*) „Charakteristik" u. s. w. S. 996. 998. 1017—1033.

vermögen, ist eine alte Erfahrung, der auch Hegel nicht hat entgehen können, eben so, daß diese immer die Mehrzahl und die Vorlautesten sind. Diese haben sich jetzo Hegels bemächtigt, um des doppelten Vortheils willen, sich Philosophen nennen zu können, und einen großen Denker sogar zu verbessern und zu vollenden, — ein Zwischenspiel, welches kaum ernsthaft erscheinen könnte, wenn es nicht darauf ausginge, die beiden heiligsten Güter, die unsere Nation sich noch erhalten hat, die ihr allein zugleich gründliche Wiederherstellung von den Uebeln versprechen, an welchen ihre Gegenwart leidet, oder welche, noch nicht von Jedem gesehen, im Hintergrunde der Zeiten schlummern, — das religiöse Bewußtsein und die Wissenschaft, mit dem frivolen Dünkel einer unreifen Begriffsweisheit zu verheeren. Dies bestimmte uns, nicht ohne reifliche Erwägung und ohne Abmessen des für Jeden Schicklichen, wenigstens in dem Bereiche, wo wir auf wissenschaftliche Geltung einigen Anspruch haben, mit dem Urtheile schonungsloser Verwerfung gegen ein Beginnen hervorzutreten, das, wenn es sich auch durch terroristische Gewaltsamkeit einige Autorität verschafft hat, doch auf ebenso schwachem, als beschränktem spekulativem Grunde ruht, und summarische Zurückweisung, nicht aber Anstaunen oder gar Furcht verdient. Dieser Urtheilsspruch ist daher nur gegen die Resultate und Absichten, wie sie ausdrücklich vorliegen, nicht gegen die Personen gerichtet. Wir verkennen ihre Talente nicht; ebenso wenig, daß die ersten Veranlassungen, die sie in allmählicher Steigerung zu solchen Verkehrtheiten hinauftrieben, ganz berechtigt waren; auch mögen sie auf ihrem zerstörenden Wege zugleich viel Dürftiges und Faules zertreten haben. Aber sie wollen Wiederaufbauende sein, „Reformatoren“ ihrer Zeit. Da scheinen sie vergessen zu haben, daß es zu jedem Wiederaufbau in Praxis oder in Wissenschaft der Reife des Geistes, des gelassenen, allseitigen Verständnisses seiner Voraussetzungen bedarf, vor Allem jedoch der leidenschaftlosen Stille des Gemüths.

Geschrieben zu Anfang Februar 1842.

Erklärung des Herrn Professor Secretan in Lausanne in Bezug auf die Anzeige seiner Schrift: La philosophie de Leibnitz etc.

Verehrtester Herr Herausgeber!

Im zweiten Hefte des siebenten Bandes Ihrer Zeitschrift (S. 265. ff.) findet sich eine Recension aus der Feder des rühmlichst bekannten Professors Weiße über das Werkchen von mir, das unter dem Titel: „La philosophie de Leibnitz“ in der französischen Schweiz vor bereits einem Jahre erschienen ist. Die Ehre, eine meiner eigenen Meinung nach mangelhafte Arbeit in diesem so ernsten und wichtigen Journale erwähnt zu sehen, hätte leicht den Schmerz überwogen, den mir die etwas herbe Rüge des Herrn Recensenten hätte verursachen können; überhaupt lassen sich zwei philosophische Standpunkte nicht so leicht vereinigen. Mich freute eine Kritik, die sich an die Hauptsache hielt; jedenfalls wäre es gegen meine Absicht, mich über ein wissenschaftliches Urtheil zu beklagen, oder auch berichtigend auftreten zu wollen. Die erwähnte Recension aber berührt absichtslos oder in guter Absicht Punkte, welche meine Person angehen und zu theure Verhältnisse betreffen, als daß mir das Schweigen erlaubt sein könnte.

„Die historische Darstellung (von H. Secretan) ist . . . „schwerlich unabhängig von den Vorgängern, namentlich von „Feuerbach, obgleich der Verf. versichert, das „spirituel vo-„lume“ des Letztern erst nach der Redaktion des seinigen, und „nur sehr flüchtig durchsehen gekonnt zu haben. Aehnlich un-„gefähr mag es sich mit den vom Verf. den Leibnitzschen ge-

„genübergestellten Philosophemen verhalten, welche die letzten „Vorlesungen ausfüllen. Der Verf. gibt uns dieselben für seine „eigenen; nur von einem „„Zusammentreffen des Gesichtspunk„tes mit dem Schellingschen in Ansehung der Idee der Frei„heit““ ist am Schlusse die Rede. Wir haben aber Grund zu „vermuthen, daß das Ganze dieser Philosopheme seinem wesent„lichen Grunde nach jenen „„noch ungedruckten““ Vorlesungen „angehört, aus denen der Verf. nur einige „„kritische Betrach„tungen““ entlehnt zu haben hat bekennen wollen. Ob freilich „Schelling mit seiner Auffassung durchgehends zufrieden sein „würde, ist erlaubt zu bezweifeln“.... (S. 266.) Auf solche Vermuthungen wird eine Antwort in der Zeitschrift für Philosophie wohl einen Platz finden dürfen; der rechtliche Sinn des Herrn Recensenten selbst muß sie herbeiwünschen.

Was die Benutzung der Vorgänger betrifft, so hat Herr Professor Weiße vollkommen recht. Die treffliche Geschichte der neuern Philosophie von Hr. Professor Erdmann (durch ihre Bestimmung des allgemeinen Standpunktes), Ihre eigenen so schätzbaren Beiträge zu derselben (1829), so wie insbesondere die Darstellung der Leibnitz'schen Philosophie in Herrn Professor Senglers Einleitung zur spekulativen Theologie, wurden mir von großem Nutzen; mehr freilich als diese Werke, die Quellen. Ich legte auf die ganze Schrift, welche, wie S. 144 gesagt wird, aus besonderer Veranlassung (nur in sehr wenigen Exemplaren) erschien, kein solches Gewicht, daß ich für nöthig achtete, diese Hülfsmittel zu erwähnen.

Die geschichtliche Arbeit Feuerbachs kam mir nur in Deutschland zum erstenmale unter die Augen, nachdem die Vorlesungen schon gehalten worden waren, und ich drückte mein Bedauern darüber aus; ich hätte gewünscht, daß man einem Unbekannten auf das Wort glaube. Der geehrte Korrespondent Ihrer Zeitschrift, der mir damals in Tübingen das Buch lieh, dem ich darüber mein Vergnügen bezeigte, und wohl auch meinen selbstständigen Versuch vorlas, hat mir gewiß schon bei sich Gerechtigkeit widerfahren lassen; hätte ich aber Feuerbach

früher gekannt, würde ich ihn vielleicht nicht mit Namen angeführt haben. Dieses unbedeutenden Punktes wegen würden Sie in keinem Falle mit meinem Schreiben belästigt worden sein. Wichtiger aber ist die Vermuthung über die Beziehung meiner eignen philosophischen Ansichten zu den ungedruckten Vorlesungen Schellings. Wohl habe ich Schelling in München gehört und bekenne mich in gewissen wichtigen Lehren als dessen Schüler. Wohl haben sich auch die ausgesprochenen Ansichten in mir nicht ohne Belehrung, und zwar deutsche Belehrung, entwickelt; das aber, was der Hr. Verfasser zu glauben scheint, „eine mißverstandene Uebertragung Schelling'scher Philosopheme" — das habe ich nicht gethan und überhaupt nichts dergleichen versucht. Schelling hat mehrmals mit äußerster Strenge jeden unerlaubten Gebrauch seines Wortes geahndet; daß ich aber doch bei den Umständen, welche das Buch selbst erklärt, einige Züge aus meinen Excerpten mit ausdrücklicher Bezeichnung der Quelle (S. 144.) zu einer Parallele zwischen Leibnitz und Spinosa, gebrauchte, wird jeder Billigdenkende in der gelehrten Welt wenigstens nur gelinde zeihen. Was aber nicht als Schellingisch ausgesprochen, ist auch nicht Schellingisch, wenigstens der Schellingschen Philosophie nicht eigenthümlich. So der Satz: „das Gute sei eben darum gut, weil Gott es will": — so kann vielleicht wohl Schelling sich ausdrücken, — vor Jahrhunderten aber sagte das Nämliche in der kräftigsten Form Duns Scotus. Aus dem alten Denker läßt sich auch etwas lernen. Uebrigens darf ich kühn behaupten, daß die Grundanschauung Schellings über die göttliche Freiheit mir sogleich als eine bekannte und heimliche vorkam, als ich, ein junger Schüler, seinen Hörsaal betrat. Dieses glaubte ich schon und suchte mir dort den Erweis, den ich auch jetzt noch auf anderem Wege suche. Leicht läßt sich dieser Umstand erklären aus dem Mangel jeder frühern philosophischen Schulbildung. Der geehrte Recensent hätte selbst bei den Mitteln, die ihm zur Hand stehen, die Schelling'sche Freiheitsphilosophie zu kennen, den großen

Unterschied dieses Standpunktes von demjenigen, welcher in meinem Bruchstücke, freilich mehr angedeutet, als entwickelt wird, selbst erkennen können, wenn er mir überhaupt nur das Bewußtsein über meine eigenen Aeußerungen zugetraut. Wie könnte ich aber jetzt diesen Unterschied allgemein deutlich machen, ohne beide Systeme in ihren Hauptmomenten darzustellen und zu vergleichen (sei es mir erlaubt in Ermangelung eines andern Ausdruckes das Wort „System" auf meine eigenen Gedanken anzuwenden)? Durch diese Nothwendigkeit komme ich in nicht kleine Verlegenheit.

Die neuere Schellingsche Ansicht darzustellen vor deren Veröffentlichung vom Meister selbst, scheint mir eben das Unerlaubte, obgleich das Geheimniß bereits im Besitze sehr Vieler sich befindet, und wenn Ihr verehrter Mitarbeiter eine umständliche Bekanntmachung meiner eigenen Anschauungsweise in Ihrer Zeitschrift überflüssig gefunden, so könnte ich nicht wohl ohne Unbescheidenheit seinem Urtheil hierüber meine Gutheißung verweigern. Ich hoffe doch diese Schwierigkeit durch einen kurzen Wink überwinden zu können, ohne mich auf etwas Anderes, als auf die schon gedruckten Arbeiten Schellings zu berufen.

Von Schelling empfing, nicht ich, sondern meines Erachtens das beginnende philosophische Zeitalter eine neue bestimmte Form der allgemeinen Frage der Wissenschaft, welche sich ungefähr auf folgende Weise ausdrücken ließe: „Die Welt als ein Werk der Freiheit durch Vernunft zu begreifen". Mit dem Probleme gab uns dieser große Geist auch den Mittelpunkt der Lösung, dadurch, daß er den Willen als das wahre allgemeine Wesen erkannte. Dieser letzte Hauptsatz ist es, den ich meinem Lehrer ganz besonders verdanke. Auf dem Wege zur Erreichung des Zieles, sogar schon in der nähern Bestimmung desselben, wurde ich aber auf eine ganz verschiedene Richtung geführt. Der scharfsinnige Recensent kennt selber wohl den merkwürdigen Satz der letzten philosophischen Schrift von Schelling, wo er

für die spekulative Philosophie den Begriff des Prius der Gottheit anspricht. Dieser große Gedanke beherrscht die ganze Entwicklung seiner Philosophie, welche aus der Abhandlung über die Freiheit, dem Denkmale von der Schrift Jacobi's über göttliche Dinge und dem Aufsatze über die Gottheiten Samothrake's schon ziemlich deutlich zu erkennen ist. Mit einem Worte: Schelling konstruirt aus einem Prius den Begriff des absolut freien Gottes; diese Konstruktion ist das Wesentliche seiner Lehre, und aus dieser Konstruktion schöpft er eben die Mittel, die Reiche der Natur, der Religion und der Geschichte von Innen heraus verständlich zu machen und dadurch seine Idee Gottes als die wahre zu erweisen. Treu den Grundsätzen der absoluten Philosophie, will er das innere Wesen des Absoluten an sich zum Lichte bringen.

Ein Solches habe ich nicht versucht, und traue mir kein Urtheil über die Ausführbarkeit dieses Beginnens zu. Zum Begriffe der absoluten Freiheit komme ich durch eine ganz andere Vermittlung; in meinem Bruchstücke ist diese Freiheit geradezu vorausgesetzt. Statt die absolute Freiheit zu konstruiren, habe ich vielmehr versucht, aus diesem höchsten Begriffe allein die Hauptzüge der christlichen Theodicee und Dreieinigkeitslehre zu entwickeln; somit komme ich nie dazu, die „Potenzen Gottes an sich" ergründen zu wollen; vielmehr beziehen sich deutlich meine Versuche auf die Weisen seiner Erscheinung, dem Menschen und der menschlichen Welt gegenüber. Diese Erscheinung, diese Welt, diese Eine reichgegliederte That Gottes, Gott, wie er für uns sein will, dieses ist meines Erachtens der unverrückbare Kreis der Philosophie, welche innerhalb dieser Grenze freilich spekulativ sein soll. Somit bekäme bei mir die Lehre der unbeschränkten Freiheit Gottes nicht „den thörichten und trivialen Sinn eines grundlosen Beneplacitum der Gottheit" als der absoluten Erklärung, sondern eben den Sinn, daß wir in der Betrachtung der Gottheit nicht weiter reichen können, als bis zu der nothwendigen Anerkennung jener absoluten Freiheit. Ich sage nicht, Gott sei durchaus

Nichts, als seine Freiheit, sondern er ist absolut frei, darum eben unergründlich in seinem Wesen; alles Andere aber läßt sich spekulativ erklären aus dieser Freiheit. — Dieser Grundgedanke dürfte allerdings vom allgemeinen Standpunkte der deutschen spekulativen Philosophie aus scharf getadelt werden; man könnte ihn als einen beschränkten bezeichnen, und der Versuch, die Dreieinigkeitslehre daraus zu bestimmen, dürfte kaum vielleicht in dem Zustande der Unvollendung, wo diese Schrift ihn läßt, dem Verdachte eines unbewußten Socinianismus entgehen. Aehnliches zu sagen ist wohl erlaubt und würde mich nicht stören.

Allein daß ich Schellings Vorlesungen misbraucht, wird gewiß keiner mehr sagen. Allerdings „hätte dieser das Recht, über eine solche Auffassung seiner Lehre unzufrieden zu sein". Ich habe ihn aber nie so verstanden. Auch in der nähern Entwicklung des Einzelnen findet keine Aehnlichkeit statt, wie dieß ein Jeder erkennen wird, dem die Vorträge Schellings nicht unbekannt sind. Diese Erklärung wird hoffentlich genügen, um mich vor dem Verdachte der unerlaubten Aneignung eines fremden Gutes zu reinigen. Wäre sie nicht durch die billige Rücksicht auf meine persönliche Würde verlangt worden, so hätte sie die Ehrfurcht vor meinem großen und guten Lehrer mir abgenöthigt.

Manchmal hegte ich den stillen Wunsch, an der Besprechung der ernsten und anziehenden Fragen, denen Ihre Zeitschrift gewidmet ist, einmal Theil nehmen zu dürfen. Eine solche Art des Auftretens aber hätte ich gewiß nicht frei gewählt. Die Umstände außer meiner Schrift, welche Ihren hochgeachteten Korrespondenten zu den oben besprochenen Vermuthungen gebracht haben mögen, kenne ich nicht, doch zweifle ich nicht im Geringsten an seiner Gesinnung. Ist aber wohl diese Art des Begegnens dazu gemacht, das schöne Ziel, das wir Alle gewiß im Auge haben, „die allgemeine Verständigung über die geistigen Angelegenheiten der Menschheit" näher zu rücken?

Genehmigen Sie, Herr Professor, die Versicherung meiner innigen Hochachtung!

Lausanne, den 15. December 1841.

C. Secretan,
ordentl. Professor an der Academie zu Lausanne.

Nachdem ich, auf den Wunsch des Herrn Verfassers, seine Erklärung dem Herrn Professor Weiße mitgetheilt hatte, schrieb dieser zurück: daß er mich ermächtige, in seinem Namen die Versicherung öffentlich auszusprechen, wie er in die obigen Angaben des Herrn Professor Secretan nicht das geringste Mistrauen setze, und was etwa in seiner Anzeige der erwähnten Schrift denselben zu widersprechen scheine, gern zurücknehme. Zugleich vereinigen wir uns Beide in der Bitte an Herrn Secretan, daß er, seinem Versprechen gemäß, das Nähere seiner Theorie durch die gegenwärtige Zeitschrift dem Publikum mittheilen wolle.

Bonn, den 28. Januar 1842.

Der Herausgeber.

Die immanente Wesens-Trinität.

Von

Herrn Dekan Dr. Mehring.

Herr Dr. Lücke hat jüngst der Erforschung dieses Thema's von Neuem einen Anstoß gegeben (Ullmanns Stud. 1840. H. 1. S. 63. ꝛc.), und ist damit sicherlich der Ausleger eines Bedürfnisses geworden, das sich wohl bei den Meisten vorfand, die geistig mit der Zeit leben, und also nur durch einen der voranstehenden benannt zu werden bedurfte, um in das Streben nach Befriedigung fortzugehen. Aber es ist dies Benennen in einem Sendschreiben geschehen, und es entsteht darum das Bedenken für jeden Dritten, namentlich für einen den Pflegern der theologischen Gelehrsamkeit ferner Stehenden, ob er dem Zwiegespräche mehr als zuzuhören berechtigt sei. Dies Bedenken können wir uns auch nur dadurch zu heben suchen, daß das Zwiegespräch nicht an einem Orte hätte begonnen werden können, wo es der Theilnahme Aller so sehr ausgesetzt ist, wenn es diese gar nicht oder doch nur passiv gewollt hätte, wenn nicht vielmehr durch diese Umstände ein Problem, das so mächtig das Interesse aller Theologen anregt, der bescheidenen Zwischenrede Dritter hätte dargeboten werden sollen, namentlich nachdem unterdessen der Angeredete, Hr. Dr. Nitzsch, geantwortet, und nach ihm auch noch einige andere Männer (Fichte und Weiße, jener in dieser seiner Zeitschr. B. 7. H. 2., dieser in den Ullmann'schen Studien ꝛc. 1841. H. 2.) mit ihrem Vorgange die Sache zu einer gemeinsamen gemacht haben. Was zunächst den Verf. dieser Zeilen betrifft, so möchte er damit noch den besondern Zweck verbinden, an seine jüngst begonnene Rede

anzuknüpfen, und sie hiermit zu ihrem Schlusse zu bringen. Er bittet deshalb diese, namentlich deren letzten Abschnitt (s. diese Zeitschr. Bd. VI. H. 1. S. 94 ꝛc.), vorher noch einmal sich zu vergegenwärtigen.

Die h. Schrift giebt keine Dogmatik, d. h. keine zum Systeme verknüpften wissenschaftlichen Lehrsätze, und wir werden auch weiter unten noch mehr darauf kommen müssen, wie man unrecht thun würde, irgend ein Dogma als solches in der Schrift suchen zu wollen. Allein ein Anstoß für die Wissenschaft war mit allem Inhalte der Schrift, und mit jeder einzelnen in ihr enthaltenen Mittheilung gegeben. Es waren Bestimmungen in derselben, wie namentlich in der Lehre von Gott, von Christus, die Gegensätze bildeten, welche nicht unvermittelt bleiben konnten, sondern nur der höher ausgebildeten Kraft der Reflexion warteten, um zum Gegenstande der logischen Forschung zu werden. Sie konnten auch um so ruhiger in ihrer Unmittelbarkeit dem menschlichen Geiste anvertraut werden, weil sie sich so genau an dessen Bedürfnisse anlegten und in ihrer geschichtlichen Arglosigkeit so fest vor ihn hinstellten, daß vorauszusehen war, der logischen Arbeit werde es nicht so leicht gelingen, sie demselben wieder zu entziehen. Der Inhalt der Schrift, wie er ein Schatz für das Gemüth war, wurde eine Aufgabe für das Denken, damit er volles Eigenthum, durchsichtiger Besitz des Geistes werde. So sind es namentlich in unserm Dogma, dem von der Trinität, folgende Bestimmungen, zu denen sich die erste einfache Reflexion erhob:

a) es sind d r e i Personen des göttlichen Wesens; nicht blos eine.

b) es sind drei Personen g l e i c h e n, nicht ungleichen Wesens.

c) es sind drei P e r s o n e n, nicht Modalitäten.

Man erkennt sogleich bei dieser Zusammenstellung, daß eigentlich nur die zwei ersten Sätze affirmativ, der dritte aber, der das Ganze zusammenschließen sollte, negativ ist. Denn es wird eigentlich nur gesagt, daß das Verhältniß der Drei in der

Einheit kein modales sei, der Ausdruck Person wird nur im Gegensatze zur Modalität gebraucht; über das Wie der drei Personen in der Einheit, wird nichts gesagt; denn daß vom Sohne gesagt wird, er sei gezeugt vom Vater, und vom h. Geiste, er gehe aus vom Vater und Sohne, das sind, wenn sie je mehr sein sollen, als äußerliche, sogar mehr oder weniger uneigentliche Bestimmungen, doch jedenfalls nur solche, die sich auf die Entstehung der Mehrheit aus der Einheit beziehen, nicht aber auch auf ein Zusammenfassen der Dreiheit in die Einheit. Mit diesen Ausdrücken fällt höchstens die Dreiheit aus der Einheit heraus, kommt aber nicht wieder in sie zurück; denn der Ausdruck Homousie wäre jedenfalls nur die Zusammenfassung in eine Gattung. Wir werden also wohl sagen dürfen, daß es in den ersten Jahrhunderten der christlichen Dogmengeschichte bei der Durchforschung des biblischen Stoffes nur zur Aufstellung jener Bestimmungen kam, und hiermit die erste Periode der Geschichte dieses Dogma's abgeschlossen war, daß aber die Vermittlung, die spekulative Vermittlung derselben, spätern Zeiten vorbehalten wurde, und wenn ein Mann, wie Nitzsch (a. a. O. S. 382. ꝛc.) von unerläßlicher Spekulation spricht, so muß dies für die außerhalb der Spekulation eben so beruhigend, als für die ihr Zugeneigten ermunternd sein.

Werfen wir zuerst einen Blick auf die bisherigen, namentlich die neuesten hierher gehörigen Arbeiten, um damit den Versuch einzuleiten, das Geschäft um einen Schritt fortzusetzen. Man hat wenigstens dieses Dogma schon lange dem Denken annehmbar zu machen gesucht, zunächst nur in analogischer Weise, und wenn wir nur z. B. aus früherer Zeit ein Buch, wie etwa Cudworth's systema intellectuale huius mundi aufschlagen, so begegnen uns eine Menge solcher Versuche. Aber bei diesen, wie bei andern, finden wir, gerade wenn wir sie mit einander vergleichen, daß sie zumeist nur darauf ausgehen, das göttliche Wesen unter irgend einer Dreiheit vorzustellen, und wir können nur mit Hrn. Dr. Lücke darin einstimmen, daß nicht zwischen mehreren Erklärungsweisen der Trinität freie Wahl

zu lassen sei (a. a. O. S. 85. rc.); denn entweder giebt es nur Eine speculative Darstellung, d. h. einen adäquaten Begriff dieses Dogma's oder keinen, und Analogieen sind keine speculative Ausführungen; sie bringen, als solche, und so lange sie eben weiter nichts sind, als Analogieen, uns der Sache nur scheinbar näher.

Man bediente sich zu diesem Zwecke fürs Erste allgemeiner logischer Distinctionen des Vorstellens, und wendete sie auf das göttliche Wesen an. Das göttliche Wesen war so die logische Materie, welcher dann die logische Form gegeben wurde. Hierher rechnen wir unter andern nicht blos die Expositionen der Kantischen Schule, wornach einzelne moralische Haupt-Eigenschaften Gottes seine Dreifaltigkeit darstellen sollen, wie Wohlwollen, Weisheit, Heiligkeit, sondern auch diejenigen, die, wie z. B. Daub in seinen frühern Schriften die ascitas, aeternitas und sufficientia dei unterscheiden, oder Gott, sofern er von sich, in sich und für sich ist. Wir erhalten auf diese Weise nicht eine Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens, sondern wir zergliedern nur unsere Vorstellung von ihm, wir erhalten also eine Dreifaltigkeit unsrer Vorstellung von Gott. Für's Andre hat man aber auch die Trinität psychologisch sich denkbar gemacht nach der Analogie des menschlichen Wesens, wie z. B. Vermögen, Wille, Verstand νοῦς, λόγος, πνεῦμα, oder nach Augustin memoria, intelligentia und voluntas (vgl. Lücke a. a. O. S. 74.) u. a. Schon die Trinität, die man bei Platon finden wollte, und häufig hierher zog, gehört in diese Kategorie der psychologischen Analogie. Allein vorläufig zugegeben, daß man zu einer solchen analogischen Anwendung des Menschlichen auf das Göttliche berechtigt war, worüber nachher noch mehr wird gesprochen werden müssen, so liegt schon ein Haupt-Bedenken darin, ob denn überhaupt nur eine solche Dreigliederung des menschlichen Wesens eine richtige sei, ob sie nicht jedenfalls mit der logischen dadurch zusammenfalle, daß diese Vermögenstheilung des menschlichen Wesens eine Exposition seiner Bestimmung nach einer Regel ist, die außerhalb seiner und in der Bewe-

gung des Vorstellenden ihren Grund hat. Mit einander gemein haben beiderlei Versuche, sich der Trinität denkend zu bemächtigen, dies, daß die Einheit bei Weitem die Uebermacht erhält über die Dreiheit, und daß man in platonisch-allegorischer oder cabbalistisch-gnostischer Weise, also durch die Operation der Einbildungskraft, die Gedanken-Unterschiede geradezu zu reellen machen mußte, die blos subjectiven zu objectiven, um auch nur etwas der Trinität Aehnliches zu erhalten.

Gegenüber von solchen dürftigen Versuchen, durch die Vorstellung nur irgendwie eine Dreiheit an das göttliche Wesen heranzubringen, erscheint es allerdings als ein bedeutender Fortschritt, das Denken selbst als das göttliche Wesen zu begreifen. So Hegel, dem wir es jedenfalls danken müssen, ein Dogma der theologischen Wissenschaft wiedergegeben zu haben, das diese gerade da, wo sie sich mit Emphase den Namen der Wissenschaft gab, vornehm von sich zu weisen angefangen hatte; und wir werden um so mehr uns gedrungen fühlen, dieser Pflicht der Dankbarkeit zu genügen, je bestimmter wir Hegels Bemühungen wieder als das erste, nicht aber als das letzte Wort in der Sache erkennen. Hegel war es, der die Trinität nicht nur in die wissenschaftliche Behandlung wieder hereinzog, sondern er wagte sogar — welch ein Greuel für den Rationalismus, der namentlich durch ihn ein vergangener wurde! — diese Lehre die Angel der Welt, das Princip zu nennen, von dem sich nach dem Eintritte des Christenthums die Welt entwickelte (Philos. der Geschichte. S. 331.). In welchem Sinne er dies meinte, wird sich uns ergeben. Dargestellt hat Hegel die Trinität wiederholt an verschiedenen Stellen seiner Schriften, z. B. in der Geschichte der Philos. Bd. 1. S. 257. Bd. 2. S. 253. Rel. Philos. Bd. 2. S. 261. Phänomenol. S. 578. ꝛc. Alle diese Darstellungen stimmen im Wesentlichen mit einander überein, daß die Momente des Begriffs oder in seiner vollendeten Exposition des Schlusses die Unterschiede des göttlichen Wesens sind. „Das Erste war (Rel. Phil. Bd. 2. S. 261.) die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein

noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. Das Dritte ist dies Bewußtsein, nämlich daß die Erscheinung nichts sei, als die Idee in ihrer Aeußerlichkeit, Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde."

Wenn nun das Hauptbedenken, das Hr. Dr. Lücke erhebt, darin besteht, ob man eine immanente Wesens-Trinität von einer Offenbarungs-Trinität unterscheiden könne, und ob namentlich von der erstern sich etwas exegetisch ermitteln lasse, so ist, was den ersten Theil dieses Satzes anbelangt, von Hegel zu sagen, daß seine Darstellung der Trinität diesem Bedenken nicht unterliegt; denn er macht diese Distinction gar nicht. Hierin, daß er sie nicht macht, liegt aber, die Sache an und für sich und ohne Rücksicht auf das erhobene Bedenken betrachtet, ebensowohl ein Vorzug, als ein Mangel. Zuvörderst aber ist anzuerkennen, daß darin Hegels Darstellung sich über die schon erwähnten erhebt, daß die trinitarische Unterscheidung, die er macht, eine Unterscheidung in Gott, ein Unterscheiden Gottes in sich ist, und nicht blos ein Unterschied in unserer Vorstellung von ihm, ein Uebertragen der Unterscheidung, die unser Vorstellen, seiner Natur nach, machen kann oder muß, auf die Natur des Vorgestellten. Damit, daß er diese Zweiheit aufgehoben hat, hat er erst der Sache eine wahrhaft speculative Gestalt gegeben, und wir müssen dies als einen Vorzug anerkennen. Aber er hat nicht blos den Unterschied von Vorstellung und Vorgestelltem in der Lehre von der Trinität aufgehoben, sondern diese Aufhebung bewirkte mehr, nämlich auch eine Aufhebung des Unterschieds der immanenten Offenbarungs-Trinität; denn es fehlte eines Theils das Object, für welches die Offenbarung hätte gemacht werden sollen, das schlechthin Andere, und andern Theils war auch jede Distinction des Subjects der Offenbarung immer ein relativ Anderes, in welchem jenes, das Subject, ebensowohl bei sich war, ohne irgendwie außer sich zu kommen, als auch neidlos sich hingab. Auch darin aber zeigt sich Etwas, was wir dieser Ansicht zu verdanken haben, und

was sich nicht ungestraft verachten läßt, nämlich daß niemals eine Unterscheidung des göttlichen Wesens absolut außer demselben fallen, seine Thätigkeit also z. B. von seinem Wesen so getrennt werden kann, daß jene nicht eben nur die Bewegung von diesem wäre. Jede feste Scheidung zwischen der Immanenz Gottes und seiner Offenbarung, hat etwas in metaphysischer wie in moralischer Hinsicht schwer Bedenkliches. In der ersten das schon angeführte, daß hierbei vorausgesetzt wird, — das Wenigste gesagt —, daß Gott sich in ein schlechthin Anderes versetzen kann und muß, um Alles zu erfüllen, eine Ansicht, welcher das Manichäische mehr oder weniger unvermeidlich sein wird. In der zweiten Hinsicht scheint aber, daß die Offenbarung Gottes, wenn wir auch hier wieder die Glieder des Unterschiedes am Allernächsten zusammenrücken, doch nichts Anderes wäre, als eine Art von Selbstbiographie, bei welcher wir, um zu wissen, was der Gegenstand der Beschreibung sei, nicht sowohl sehen dürfen, eben weil Erzählender und Erzähltes als Eins vorausgesetzt werden muß, auf das, was er uns von sich sagt, als vielmehr aus dem, was er uns sagt, zusammengenommen mit dem, wie er es uns sagt, auf ein Drittes schließen, das er ist.

Aber nun fragen wir weiter, wenn wir es so im Allgemeinen als einen Gewinn der Hegel'schen Ansicht ansehen, daß die trinitarische Unterscheidung nicht mehr blos eine Unterscheidung der Vorstellung von dem göttlichen Wesen sei, sondern, um die Terminologie Hegels selbst zu gebrauchen: der Standpunkt der Vorstellung verlassen, und der des Begriffs gewonnen, — mit einem Worte: die Unterscheidung zu einem Unterschiede des Vorgestellten selbst geworden ist, — wir fragen nun weiter, auf welche Weise ist dies bewerkstelligt worden, diese gediegene Einheit? Dadurch, daß sich die Bewegung des menschlichen Vorstellens zu verändern, hinzugeben versucht hat in eine Bewegung des göttlichen Wesens, oder dadurch, daß die Bewegung des göttlichen Wesens hereingezogen worden ist in die Bewegung des Vorstellens? Und hier müssen wir freilich für das Letztere entscheiden; denn es ist ja gradezu von Hegel gesagt,

daß das göttliche Wesen ein Schluß sei (Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 253.). Es ist, um jene gediegene Einheit zu bewerkstelligen, um die Vorstellung von sich selbst als Standpunkt zu befreien, geradezu geleugnet, daß es noch einen andern als diesen Standpunkt gebe. Damit geschieht die Verwandlung der Vorstellung in Speculation, d. h. es wird ihr die Bedeutung des objectiven Denkens gegeben, nicht aber damit, daß der erstern eine intensive Concretion gegeben würde. Nun ist zwar das wohl einzusehen, und der Mangel dieser Einsicht ist das Beschränkte an den frühern Darstellungen der Trinität, daß der Prozeß des Denkens, eben als Prozeß des Geistes, zu dem göttlichen Wesen gehört, nicht ein dem göttlichen Wesen fremder ist; aber — das göttliche Wesen und der Denkprozeß sind nicht schlechthin congruent.

Darin, in dieser Identificirung des Incongruenten liegt der letzte Grund aller der Mängel, welche der Hegel'schen Trinitäts-Lehre vorgerückt werden können und zum Theile auch worden sind. Für's Erste würden wir auf diese Weise keine drei Personen erhalten, sondern nur drei Momente einer Person, wenn anders, worüber wir vorläufig nicht rechten wollen, Selbstbewußtsein und Person gleichbedeutend genommen werden sollen. Für's Andre würden diese drei nicht einmal gleichen Wesens sein, sondern erst der Geist sich als das vollendete Selbstbewußtsein über die andern beiden erheben, die zu ihm sich nur wie die abstrakten, unvollständigen Bestimmungen der Vordersätze zum Schlußsatze verhielten. Gehen wir ferner auf die einzelnen Glieder des Schlusses ein, so wird die zweite Bestimmung in ihm, nämlich Christus, auf eine völlig schwankende Weise gefaßt, einmal als dieser Einzelne, und fragen wir nach der Berechtigung, so heißt es, daß seine Geschichte allein der Idee schlechthin gemäß sei (Rel. Philos. Th. 2. S. 320. ꝛc.). Wenn aber dies, wenn also in ihm die Idee zur völligen Ruhe kommt, warum wird doch an andern Stellen die Vielheit der Individuen, ja sogar die Welt (Gesch. der Philos. Bd. 2. S. 253.) als die zweite Person dargestellt? Wir wollen nicht daran

erinnern, daß dies in keinem Falle kirchliche Trinität wäre, aber doch daran, daß in dem Begriffe Gottes, als des Einen, der der Schluß ist, durchaus kein Grund dieser Vielheit liegt. Mit der bekannten Instanz von Strauß, daß es die Art der Idee nicht sei, ihre Fülle in ein Individuum auszuschütten, mit dieser so ganz aus dem Begriffe hinaus in die einseitigste Empirie verfallenden Instanz, werden wir doch nicht irgend Etwas auszurichten vermögen. Aber noch bedenklicher fast scheint es mit der dritten Person, mit dem Geiste. Bekanntlich gehören zu dem Schlusse die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit; aber man kommt in schwere Verlegenheit, wie man diese drei Momente auf den Schluß des göttlichen Selbstbewußtseins vertheilen solle. Enthält der Begriff der Conclusion das Moment der Einzelnheit, wie es doch wohl sein sollte, wenn es der Schluß des Selbstbewußtseins ist, und ist der Geist das dritte Moment der göttlichen Dreifaltigkeit, so ist ja der Geist, nach dem früher Gesagten, gerade das Gegentheil der Einzelnheit, nämlich die Allgemeinheit; der Geist ist existirend die Gemeinde. Man wird der hier sich ergebenden Schwierigkeit nicht abhelfen, wenn man davon spricht, daß der Geist sich aufschließe zu „endlichen Lichtfunken", und daß „aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, der Geist hervorduftе" (Vergl. Fichte a. a. O. S. 242. rc.). Das hieße der logischen Forderung, die durchaus das Moment der Einzelnheit verlangt, nur eine Redensart entgegengestellt. Sollte aber die Sache sich umgekehrt verhalten, wogegen freilich die eignen oben angeführten Darstellungen Hegels zu sprechen scheinen, indem es ausdrücklich heißt, das Erste sei die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit, sollte der Vater das Moment der Einzelnheit sein, so haben wir ja im Sohne schon, wenn unter ihm die Welt zu verstehen sein soll, das Moment der Allgemeinheit, und also, wenn der Geist noch hinzukommt, zwei Allgemeinheiten, und keine Besonderheit, oder, weil zwei Allgemeinheiten, wenn sie nicht congruiren und also eigentlich nur zwei Momente sind, während das dritte ganz fehlt, sich

gegenseitig besondern, nur zwei Besonderheiten und keine Allgemeinheit. Mit einem Worte, es fehlt an dem rechten Mittelbegriffe, wenn der Welt-Prozeß der Prozeß des göttlichen Selbstbewußtseins sein soll.

Dies ist die Sache von der einen Seite angesehen, wo die Momente der Weltentwicklung sich durchaus nicht in die Bewegung des Selbstbewußtseins, deren Resultat immer eine Einzelnheit, nicht aber eine unendliche Vielheit ist, wollen einzwängen lassen. Von der andern Seite ist die Hegel'sche Trinitäts-Lehre schon oft betrachtet worden, man hat ihr von dieser Seite aus vorgeworfen, daß sie den Begriff Gottes verliere, und nur einen werdenden Gott bei ihrer Speculation herausbringe. Es ist dies ein immer wieder erneuerter Vorwurf, der für das System immer mehr an Bedenklichkeit gewinnen muß, da es sich dadurch jedenfalls in ein entscheidendes Dilemma verwickelt sieht, entweder allen geschichtlichen Prozeß geradehin leugnen zu müssen, und sich auf die Abstraktionen des eleatischen Pantheismus zurückzuziehen, oder auf die absolute Immanenz Gottes zu verzichten. Ich sage: auf allen geschichtlichen Prozeß, denn die stets wiederkehrende, die ewige cyklische Bewegung des Ansich, Fürsich und Anundfürsich, dieses in der That als Geschichte sich höchst sonderbar ausnehmende „Spiel der Liebe mit sich selbst," wird Niemand als ein Begreifen der Geschichte gelten zu lassen Lust haben, und wenn diese blos alles Einzelne negirende und sich immer wieder auf die schlechthinige Identität zurückziehende und in ihr sich erhaltende Bewegung Geschichte wäre, so hätten in der That auch schon die Eleaten die Geschichte begriffen gehabt; denn diese negative Bewegung hatten sie auch, und nur die positive fehlte ihnen ganz. Die abstrakte Kategorie des Fürsich, die wir von Hegel erhalten, ist aber sicherlich nur ein schwacher, und sich selbst immer wieder und zwar gänzlich (alles zum Lobe der ewigen Gegenwart) vernichtender Ansatz, nur um von Neuem anzusetzen. Die in Rede stehende Philosophie hat sich selbst diese bedenkliche Stelle verborgen, indem sie bei dem für sie so großen Wagstück einer

Philosophie der Geschichte oder auch nur einer Phänomenologie des Geistes, die doch im Grunde dieselbe Aufgabe haben sollte, ausdrücklich an einen Anfang zu denken vermied. Ja, auf diesen aufmerksam gemacht, fand es Strauß sogar gerathen, andere Sterne zu Hülfe zu rufen (Dogm. Th. 1. S. 673. Vergl. auch Fichte a. a. O. S. 252. und C. Ph. Fischer, die speculat. Dogmatik v. Dr. Dav. F. Strauß. 1ter Bd. Tüb. 1841. S. 71.), wobei er sich freilich in einen sonderbaren Widerspruch verwickelt, der indessen nur ihm eigenthümlich ist, und nicht dem philosophischen Systeme zur Last fällt. Während er nämlich, um die ewige Gegenwart des Geistes zu retten, mit Sehnsucht von dem irdischen Anfange des Menschengeschlechtes rückwärts über das Irdische hinausblickt, scheint er doch so gar nicht geneigt, bei dem Ursprunge des Bösen (S. Dogm. Th. 2. §. 54. S. 18.) den gleichen Rückblick zu verstatten. Muß dann nicht aber, wenn es erlaubt ist, rückwärts das Trumm des Geistes an das Außerirdische anzuknüpfen, auch das, was, wie das Böse, nach den Sätzen der hier vorausgesetzten Philosophie, zu der immanenten Bewegung des Weltgeistes gehört, auch bedacht werden?

Alle die Mängel aber in Beziehung auf die Lehre von Gott, deren wir hier Erwähnung gethan haben, scheinen selbst Manche, die zu den Anhängern der Hegel'schen Schule gehören, mehr oder weniger deutlich gefühlt zu haben; sie glaubten daher, wie z. B. Billroth, eine doppelte Trinität unterscheiden zu müssen. Billroth macht diese Unterscheidung, weil „Gott kein Bewußtsein haben würde, wenn er nicht perennirend sich von sich selber unterschiede" (Rel. Philos. S. 65.), also ohne die immanente Trinität. Wir wollen hier nicht dabei uns aufhalten, weil es nicht zunächst zu unserer Aufgabe gehört, wie weit der Schüler dadurch von dem Meister abgefallen ist, daß er diese immanente Wesens-Trinität von einer transeunten Offenbarungs-Trinität trennt, wie viele speculative Vortheile, die Hegel durch den Monismus des Gedankens gewonnen hatte, Billroth mit einem Male aufgiebt durch seinen Dualismus; aber darauf muß doch aufmerksam gemacht

werden, daß es eigentlich kein wissenschaftliches, speculatives Interesse ist, um dessen Willen dieser Dualismus eingeführt wird. Denn wollen wir auch nicht mit Lücke in Frage stellen, ob eine Selbstvermittlung Gottes überhaupt nöthig sei, so fehlt doch diese nicht in dem Hegel'schen Systeme, und Hegel erklärt ja in der oben angeführten Stelle selbst ausdrücklich, wie die trinitarische Unterscheidung des göttlichen Wesens nichts Anderes sei, als der Prozeß des göttlichen Zusichkommens. Ueberhaupt, so lange wir nicht etwas Unvollendetes, Lückenhaftes in dem Gedankenprozesse selbst nachweisen können, um deswillen wir eine immanente Trinität anzunehmen genöthigt sind, so bleibt diese immer nur irgendwie subjectives Bedürfniß, und die Wissenschaft behält gegen uns Recht.

Wie wollen wir aber nach allem Bisherigen die Hegel'sche Trinität bezeichnen? Wodurch wird die Unterscheidung des göttlichen Wesens hervorgerufen? Sie ist eine Unterscheidung des göttlichen Wesens selbst, sie ist nicht um der Offenbarung willen gemacht, die überhaupt für dieses monistische System ein unmöglicher Begriff ist; denn zur Offenbarung gehört, wie wir oben schon erinnert haben, auch ein Anderer, dem geoffenbart wird. Dieser Andere fehlt aber dort, und Gott ist nur sich selbst offenbar, oder, wenn wir nach der Ansicht der spätern Hegelianer diesen Begriff völlig gleichbedeutend mit dem der Menschheit nehmen: die Menschheit ist sich selbst offenbar. Der Begriff hört auf, Begriff, vermittelte Einheit des Gedankens zu sein, oder vielmehr die Momente dieses Begriffes hören auf, bloße Momente zu sein, wenn sie so viele Selstständigkeit gegen einander und so viele Concretion in sich gewinnen, daß von einer Offenbarung des einen an das andere die Rede sein kann. Wenn wir also jener (Hegel'schen) Trinität, die sich selbst nicht in eine zweifache unterscheidet, einen Namen geben wollen, so werden wir sie sicherlich nur eine immanente Wesens-Trinität nennen können, und wir dürfen wohl ohne Bedenken daraus wenigstens den weitern Schluß machen, daß die Wesens-Trinität nicht angenommen werde um der Offenbarungs-Trinität willen, d. h.

weil sich eine Offenbarung Gottes nicht anders denken lasse, oder gar, weil sie nicht anders wirklich stattgehabt habe, darum müsse man von einer göttlichen Trinität reden. Die Offenbarungs-Trinität vielmehr, wenn wir eine solche anzunehmen haben, folgt aus der Wesens-Trinität, und kann auch nur aus ihr erkannt werden. Es drängt sich darum der Verdacht auf, daß, wenn man die Wesens-Trinität nur als etwas in dem Hintergrunde der Offenbarungs-Trinität, nicht ohne Willkühr Gesetztes, annimmt, man sich des in der Wissenschaft so häufig vorkommenden Hysteron-Proteron schuldig macht, die Stufen der Erkenntniß für Bestimmungen des Wesens selbst zu nehmen, und namentlich den Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen als einen unüberwindlichen setzt, wie dies von Kant geschehen ist, der in dieser Beziehung das Geschäft der speculativen Kritik auf seinen Höhepunkt gefördert hat. Statt daß man also den Standpunkt der Erscheinung verlassen sollte, eben weil er nur subjectiver Standpunkt unsrer Erkenntniß ist, und sich bis zur Immanenz der Erkenntniß, nenne man nun diese den Begriff, die Idee, oder, wie Andere neuerdings lieber gewollt haben, die reale Erkenntniß, erheben, statt dessen setzt man vielmehr die Erscheinung als das Feste, nicht zu Verlassende, dem man nur irgendwie ein Substrat, kaum läßt sich noch sagen, zu welchem Zwecke, anklebt.

Wenn wir mit diesen Prämissen zu Hrn. Dr. Lücke zurückkehren, so giebt sich die Trinität, die wir in der Schrift finden, nach unsrem Dafürhalten, nie und nirgends als eine sich auf die Offenbarung des göttlichen Wesens beschränkende, sondern immer als eine dem Wesen selbst angehörige, und wir fürchten nur, daß Hr. Dr. Lücke die Spuren davon allzuweit herholen wollte aus dem Prologe des Johannes-Evangeliums, und noch darüber hinaus aus Philo (S. 94.). Wenn die Wesens-Trinität nicht in dem einfachen Vater — Sohn und Geist liegt, so werden wir sie allerdings wohl in der Bibel umsonst irgend anderswo suchen. Aber wie sie eben in jenen drei Namen nicht liegen soll, das wüßten wir auf keine Weise zu vertheidigen.

Zwar sind wir weit entfernt, zu behaupten, daß diese Namen in keinem Verhältnisse zu der Welt stehen, denn wir können uns auch nicht denken, daß irgend Etwas in Gott, auch das Innerste, auch das Herz Gottes, sich nicht auf die Welt bezöge. Aber doch sind diese drei Namen zunächst solche, durch welche der Inhalt des göttlichen Wesens bestimmt werden sollte, nicht irgend ein Einzelnes oder auch die Einheit eines Mehrern außer ihm. Wäre dieses Letztere, so ließe sich gar nicht absehen, warum statt der Dreiheit nicht sollte auch eine unbestimmte Vielheit angenommen werden, oder auch eine unbestimmte Einheit. Wollen wir eine bestimmte Mehrheit haben, so kann diese nur in dem Begriffe des göttlichen Wesens selbst liegen, nicht aber aus der Offenbarung desselben abstrahirt werden. Der Vater ist zunächst Vater nur für den Sohn, der Sohn ist zunächst Sohn nur für den Vater, und der Geist ist zunächst Geist, nur sofern er von beiden ausgeht. Es ist auch durchaus keine Dreiheit nothwendig, um sich Gott als den sich offenbarenden zu denken, und auf eine treffliche Weise hat Hr. Dr. Lücke in dieser Hinsicht das von Hegel und seinen Anhängern ungerecht behandelte a. T. in Schutz genommen (S. 90.). Das a. T. hält neben der reichsten Offenbarung Gottes die unbestimmte Einheit des Wesens fest, so wie ihm gegenüber das Heidenthum die unbestimmte Vielheit. Wo aber das a. T. auch nur einen Anlauf nimmt zur Bestimmung des göttlichen Wesens, da zeigen sich auch bei ihm Anklänge an die Trinität, und an diesen, wiewohl sehr seltnen und leisen, fehlt es ihm in der That nicht. Wenn wir also Alles wohl überlegen, so können wir nicht umhin, dafürzuhalten, daß das Bedenken des Hrn. Dr. Lücke eigentlich nicht das gewesen, hinter der Offenbarungs-Trinität die Wesens-Trinität nicht finden zu können, sondern diese von jener so zu trennen, wie dies von mehrern Neuern geschehen ist, die aus irgend einer wissenschaftlichen Besorgniß, die sie auch mehr oder weniger ausgesprochen haben, zu jener Trennung getrieben wurden. Wie gegründet aber ein Bedenken gegen solche Trennung sei, haben wir schon angemerkt, und

zwar ein Bedenken mit Rücksicht auf die beiden getrennten Glieder, nämlich auf Seiten der Offenbarungs-Trinität, sofern sich in ihr als solcher die Einheit nicht finden lasse, aus welcher gerade diese Dreiheit hervorgehen sollte, auf Seiten der Wesens-Trinität aber, sofern sich in ihr die Dreiheit nicht finden lasse, zu der sich die Einheit des göttlichen Wesens außer sich setzen müsse.

Es bleibt uns darum nur übrig zu fragen, was diejenigen, welche diese Trennung eingeführt, dazu bewogen haben könne, mit solchem Nachdrucke auf sie zu dringen. Daß dies die Selbsterkenntniß Gottes nicht sein könne, haben wir auch schon angemerkt und gezeigt, wie die Selbsterkenntniß sehr wohl bestehe bei jener Einheit, wie sie Hegel festhält. Ebenso müssen wir das Bedenken des Hrn. Dr. Lücke gegen die Selbstliebe als Grund der Wesens-Trinität theilen (a. a. O. S. 99.). Denn soviel ist jedenfalls gewiß, wenn man diesen Ausdruck in unverfänglicher Weise, wie es von Hrn. Dr. Nitzsch geschieht (vgl. a. a. O. S. 339.), zur Begründung der immanenten Trinität gebrauchen will, so ist nothwendig, demselben gerade die entgegengesetzte Bedeutung zu geben, die er bei dem menschlichen Wesen hat. In Gott bezeichnet es die Selbstbestimmung seines Wesens, sich völlig in ein Andres zu versetzen; in dem Menschen bezeichnet es die Bestimmung seines Wesens, zu sich zurückzukehren, und sich jedem Andern entgegenzusetzen. Wir würden also eher die Selbstverleugnung Gottes als den ersten Impuls zu einer immanenten Trinität annehmen zu dürfen glauben. Doch davon nachher noch etwas mehr. Einen Namen haben wir bisher noch nicht genannt, der auch als Grund für den Dualismus der Trinitäten angeführt wird, und dies ist die Persönlichkeit. Auch Nitzsch bekennt (a. a. O. S. 337.), daß für die Nachweisung der immanenten Trinität Alles an der Entwicklung der Persönlichkeit liege. Strauß hat auch gerade diesen Begriff benutzt zur Auflösung des Dogma's der Trinität, sofern von der Persönlichkeit der Begriff des Beschränkten nicht zu trennen sei. Es haben ihm darauf schon

Mehrere geantwortet, wie C. Ph. Fischer (a. a. O. S. 40. rc.) und in besonderer Beziehung auf unsern Gegenstand Fichte (a. a. O. S. 232. rc.); aber jedenfalls stimmen auch wir in den genauen Zusammenhang ein, welchen Strauß hiermit der Lehre von der Persönlichkeit und der Trinität giebt.

Ohne jene Trennung der immanenten von der Offenbarungstrinität, lasse sich, behaupten namentlich Twesten und Billroth (s. Lücke a. a. O. S. 101.), die Persönlichkeit Gottes nicht festhalten. Dies muß nun noch etwas genauer erwogen werden. Schon das dünkt uns nicht ganz recht, so sehr es mit ungemein wenigen Ausnahmen als Regel gilt, daß Selbsterkenntniß, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit, wie synonyme Ausdrücke in eine Reihe gestellt werden. Zur Selbsterkenntniß bedarf es nichts als Reflerion, ein Zurückbiegen des Gesetzten auf das Setzende, welche sich sodann in diesem Unterschiede auf einander beziehen, als Subject und Object. Dies scheint aber doch zur Persönlichkeit nicht zu genügen. Wenigstens wüßte ich dann nicht, warum man nicht schon Göschel recht geben wollte, wenn er (Hegel und seine Zeit mit Beziehung auf Göthe. 1832. S. 74. u. 134.) Hegel von dem Vorwurfe, als leugne oder verliere er die Persönlichkeit Gottes, dadurch reinigen will, daß er fragt: „was ist denn diese Idee (nämlich der Begriff des Begriffs) anders als die Persönlichkeit Gottes?" Das ist unzweifelhaft, daß sich Hegel, wie er selbst so oft wiederholt, durch das, was er die Idee nennt, dadurch, daß ihm Gott die Idee ist, über die Systeme der abstrakten Substanzialität erhoben hat. Bedarf es nun weiter nichts zur Persönlichkeit, so ist diese wohl seinem Systeme mit dem größten Unrechte abgesprochen worden. Aber mich dünkt, diejenigen, welche jenen Vorwurf erheben, haben doch, vielleicht sich selbst zum Theile unbewußt, noch irgend eine andre Bestimmung in der Persönlichkeit festgehalten, als nur die der Reflerion des Vielen in das Eine. Wenn sie freilich von Lebendigkeit oder gar von Individualität als einem solchen sprechen, das noch hinzuzufügen sei, so ist darin ihnen unmöglich beizustimmen.

Denn Individualität kommt ja auch dem Naturdinge, also schon dem sich aus sich entwickelnden, Lebendigkeit schon der einfachen Reflexion der Empfindung zu, so daß es also zu keinem von beiden auch nur des Begriffs des Begriffs bedarf, und man in gewisser Beziehung mit vollem Rechte behauptet hat, jene Bestimmungen in die Idee aufgehoben zu haben. Aber dennoch bleibt an jenen Instanzen der Lebendigkeit und Individualität, die man gegen den Hegel'schen Gottes-Begriff geltend gemacht hat, etwas Wahres. Hegel hat nämlich in seinem Begriffe, und in seinem Begriffe des Begriffs nichts Anderes als die allgemeine Thätigkeit des Denkens, durch welche und in welcher also jedes denkende Individuum identisch wird mit andern, die also über jede Individualität, über jede Reflexion, wie dies Hegel ja auch zugiebt, und sogar als einen Vorzug rühmt, über jede Reflexion in sich übergreift. Es kommt in diesem Geiste nicht recht zur Einheit, darum kommt es auch nicht recht zum All, und kommt nicht recht zum All, darum kommt es nicht recht zur Einheit. Unstreitig gehört das Denken zur Persönlichkeit, so daß wir sagen können: keine Persönlichkeit ohne Denken; denn es ist dies die Thätigkeit, in welcher das Individuum mit Andern sich identificirend, sich mit andern in Eins setzend, sich setzt. Aber das Denken ist nur die eine Seite der Person, und wenn man das Denken nur als allgemeine Thätigkeit nimmt, wie dies eben bei Hegel geschieht, und das Denkende, in welchem diese Thätigkeit vorgeht, unvermerkt hinter sich fallen läßt, so geht man von Nichts aus, und kommt dann freilich auch zu Nichts. Es kommt mit allem Begriffe des Begriffs zu keiner Concretion. Hegel war entschieden im Rechte damit, daß er das zähe Denkende dadurch in Fluß zu bringen suchte, daß er hervorhob, wie das Denken ein in Eins Setzen mit Anderm, die Erzeugung eines Continuums sei; aber es kam nie recht zu diesem Andern, weil es nie recht von dem Eins ausging, und so reducirte sich die ganze dialektisch-spekulative Bewegung wieder auf eine Abstraktion. Es ist das Denken (als der allgemeine Ausdruck der eigenthümlichen Geistesthätigkeit) ebensowohl, als es ein Sich-

in-Eins-Setzen ist, auch ein Sich-in-Eins-Setzen, ein Aufheben der Unterscheidung, um den Unterschied zu setzen, und ein Setzen des Unterschieds, um ihn aufzuheben. Damit sind wir der Persönlichkeit näher gekommen. Sie ist weder ein schlechthin Gesetztes, noch ein schlechthin Setzendes, auch nicht ein schlechthin sich Setzendes, sondern ein sich in ein Andres Aufhebendes, um sich zu setzen, und ein sich Setzendes, um sich in ein Andres aufzuheben. So ist Persönlichkeit vielmehr das gerade Gegentheil des schlechthin Einfachen, bis zu welchem es das abstrakte Denken bringt, und es läßt sich eine einsame Persönlichkeit nicht denken.

Wie dies bei der menschlichen Persönlichkeit sei, wie sich diese nur in der Vielheit der Personen entwickle, wie eine solche Beziehung von Vielheit und Einheit in der Persönlichkeit eine ganz Andere sei, als die Beziehung von Vielheit und Einheit in der Gattung, dies haben wir früher schon dargethan (s. diese Zeitschr. Bd. VI. H. 1. S. 94. 2c.), und wir wollen darum hier, indem wir an jenes anknüpfen und es voraussetzen, nur Einiges noch zur Erläuterung, namentlich aus der psychologischen Beobachtung, hinzufügen. Der Anfang der menschlichen Persönlichkeit ist die dritte Person. Das Kind spricht von sich in der dritten Person, als er oder sie. Aber wer ist es, der so von einer dritten Person spricht? So fragen wir, aber so fragt nicht das Kind, und sobald das Kind einmal so fragte, so würde es nicht mehr von sich nur in der dritten Person, sondern ebenso auch in der ersten sprechen. So lange es aber nur in dieser dritten Person spricht, so ist es, wie wenn noch ein Höheres, Denkendes über dieser Individualität des Sprechenden schwebte und sie als fremdes Drittes behandelte. Dieses Andere, Höhere ist aber nichts als die abstrakte, subjektlose Thätigkeit des Denkens selbst, in der es noch nicht zu einem rechten sich Aufheben in ein Anderes, und darum auch noch nicht zu einem rechten Sichsetzen, sondern nur zu einem Gesetztsein (er, sie, es) gekommen. Aber wie geht es nun zu, daß es aus dem indifferenten Er zu dem Ich kommt?

Nicht anders, als durch die Vermittlung des Du. Das Ich geht aus von sich, und setzt das Du, und zwar nicht als ein Gesetztsein, sondern als ein Ich, d. h. also, es setzt sich. Ohne eine Anrede mit Du würde es nimmermehr zu einem Ich kommen; die Sprache ist nur als Tradition zu begreifen, und in ihr die Menschen nur als Menschheit, als zusammenhängende persönliche Einheit der unendlich vielen Individuen. Eben darin, daß nun die Menschheit nicht blos die bestimmte, discrete Zahl der Persönlichkeit, die Drei ist, sondern die unbestimmte Zahl der Vielheit, darin liegt es, daß sie zum Prozesse der Geschichte sich entwickelt, und wir haben in der frühern Auseinandersetzung (a. a. O.) schon gesehen, wie die Geschichte eine vollkommne Persönlichkeit voraussetze, und hier sind wir nun wieder an derselben Stelle. Soll es zu einem Ich in dem Menschen kommen, so muß er mit Du angeredet werden, und diese absolute Anrede ist der Logos, und die Zeit in der Geschichte, wo die Menschheit aus der Unbestimmtheit der dritten Person zur ersten überging, wo sie zum erstenmal als Menschheit das Ich von sich gebrauchen konnte, ist die der Erscheinung des Logos im Fleische. Aber eben diese Menschwerdung der Person, dieser Prozeß der Geschichte, diese zeitliche Vielheit der persönlichen Individuen, setzt eine unzeitliche, ewige Dreiheit der Person voraus, oder die göttliche Trinität ist die nothwendige Voraussetzung der Menschheit, der Geschichte, der Entwicklung der zeitlichen Persönlichkeit.

Hier ist deshalb mehr als Analogie, wie sie gewöhnlich allein gebraucht wurde, um die Trinität spekulativ zu begründen. Wir halten uns vielmehr berechtigt zu der Behauptung, daß alle diejenigen, welche eine solche Analogie versuchten, von der dunkeln Ahnung eines tiefern, causalen oder, um es gleich bei seinem eigenthümlichen Namen zu nennen, persönlichen Zusammenhangs, der hier stattfinde, geleitet wurden. Denn das ist der geheime, noch nicht genug erkannte, aber von der Philosophie zu entwickelnde Sinn aller Analogie, daß sie über sich hinausweist. Fangen wir nun damit an, zuerst kurz zu sagen,

was Persönlichkeit sei, dann in welcher Weise sie als das Wesen Gottes zu fassen, und endlich, inwiefern ein Unterschied zwischen immanenter oder Wesens-Trinität und transeunter oder Offenbarungs-Trinität zu machen sei.

Person könne durchaus nichts Einsames sein, haben wir schon gesagt, und wir haben damit allem Dem, was an der Instanz des ältern Fichte gegen die Persönlichkeit Gottes, welche Strauß in seiner Dogmatik mit allem Nachdrucke aufgenommen hat (Bd. 1. S. 504.), wahrer Einwurf ist, alle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wäre in dem Begriffe der Persönlichkeit die Bestimmung einer schlechthinigen Schranke enthalten, so könnten wir allerdings nicht von der Persönlichkeit Gottes sprechen. Aber es ist nicht nur nicht eine schlechthinige Schranke in dem Begriffe der Persönlichkeit enthalten, wogegen schon, wie wir oben erwähnt haben, tiefer gründende Denker Verwahrung eingelegt haben, sondern es ist vielmehr das gerade Gegentheil einer solchen Schranke; die Person ist nichts Einsames. Sie ist aber ebensowenig ein schlechthin Allgemeines, eben weil sie sonst in dem Individuum ihre Schranke statt ihrer Wirklichkeit hätte. Die Persönlichkeit ist keine allgemeine Form des Seins, und wenn man diese allgemeinen Formen Kategorien nennt, so gehört die Persönlichkeit nicht in eine Kategorien-Tafel. Sie ist kein allgemeiner Begriff, unter den alle Einzelnen befaßt würden, und der allen Einzelnen als Bestimmung inhärirte. So oft schon daran erinnert worden ist, daß die Persönlichkeit nicht Gattung sei, so wird doch selbst von Solchen, die dies anerkennen, nicht genug darauf geachtet, und dieser Irrthum zum πρῶτον ψεῦδος ihrer Spekulation. Man kann nie sagen: es hat einer Person, während man doch sogar sagt: er hat Bewußtsein, er hat Geist, sondern man sagt nur: er ist Person. Wenn also die Person weder schlechthin Einzelnes, noch schlechthin Allgemeines ist, so kann sie auch nicht als dieses Ding aufgefaßt werden. Sie ist vielmehr die Thätigkeit, die sich selbst zum Einzelnen macht. Als Thätigkeit aber ist sie ein Herausgehen aus sich selbst, und sie

kann nur zu diesem Herausgehen aus sich selbst kommen, indem sie nicht blos dieses ist, sondern das Allgemeine selbst. Das abstrakt Einzelne, das natürliche Individuum, ist die stille Ruhe des Seins, das, worin auch ein Allgemeines, die Gattung, gesetzt wird, aber so, daß dieses Allgemeine von sich abfällt, und das Individuum verzehrt sich in sich, damit die Gattung wieder zu ihrem Rechte komme. Doch davon sehen wir hier ab, um uns nicht mit unserer Spekulation aus dem Gebiete des Persönlichen in das des Unpersönlichen, des Natürlichen, zu verlieren. Persönlich thätig, als Person, auch in rechtlicher Beziehung ist der, welcher das Allgemeine, das er ist, gegenwärtig hat, als Gesetz, als Idee, und eben, weil er dieses gegenwärtig hat, nicht in dieser seiner Einzelnheit bleiben kann, in der er nicht ist, was er ist, sondern aus ihr herausgeht, sich zu dem Allgemeinen setzt, das er der Potenz nach ist. Wo diese Allgemeinheit nicht Charakter eines Individuums ist, da kann wohl Ich, Selbst ꝛc. sein, aber nicht Person; es findet sich da im rechtlichen Sinne eine deminutio capitis, wie z. B. bei dem Kinde. Die Person im rechtlichen Sinne setzt voraus, nicht blos die Potenz der Allgemeinheit, die auch in dem Kinde ist, und ohne die es allerdings nicht Ich sein könnte, sondern die zu sich gekommene Allgemeinheit, die Reflexion der Einzelnheit über und zu der Allgemeinheit. Die Persönlichkeit ist die höchste Stufe aller Reflexion; als Charakter des persönlichen Seins müssen wir es festhalten, daß das der Potenz nach sich als Allgemeines Erfassende, wozu eben die höchste Stufe der Reflexion gehört, zu der Allgemeinheit, die es ist, hinausgehe, sich im Hinausgehen aus seiner Einzelnheit verwirkliche.

Dieses Hinausgehen, dieses Verwirklichen kann nun allerdings in doppelter Weise geschehen. Entweder das Hinausgehende macht sich dadurch zum Allgemeinen, realisirt sich dadurch als das Andere seiner, daß es Alles außer sich negirt, vernichtet. Allein auf diese Weise kommt eigentlich der Prozeß der Persönlichkeit nicht zu seinem Ziele, vielmehr in diesem Negiren des Andern bleibt das Negirende das Einsame, und insofern

das Hinausgehen nicht das Ende der personbildenden Thätigkeit ist, sondern vielmehr nur die Realisation der Allheit, so daß das Eins auch das Andere ist, so muß es aus dieser Allheit wieder zur Zurückbeziehung auf die Einheit kommen, die Thätigkeit des Hinausgehens muß zu einer Thätigkeit des Insichgehens werden, oder das Versetzen in die Allheit als das Setzen der Einheit des sich Versetzenden werden. Somit ist aber die in die Allheit sich durch Negation versetzende Thätigkeit auch keine die Einheit setzende, sondern die Einheit negirende, also statt Person bildende, die Person vernichtende Thätigkeit. Eine solche Verwirklichung der Person ist der Despotismus, von dessen impotentia, die das seiner saevitia Correspondirende ist, schon das Alterthum viel zu reden wußte.

Wird hingegen die Thätigkeit des Hinausgehens eine affirmirende, so ist sie ein wahrhaftes Versetzen in den Andern, und in diesem Versetzen gewinnt das sich Versetzende seinen eignen Inhalt. Diese affirmative Personbildung ist die Liebe, und wir würden in dieser Beziehung wohl der Ansicht von Sartorius am nächsten kommen, dessen Schrift Hr. Dr. Nitzsch erwähnt (a. a. O. S. 339.), eine Schrift, die wir aber bis jetzt noch nicht näher kennen zu lernen Gelegenheit hatten. Die Liebe ist die Thätigkeit, vermöge welcher das Thätige in seiner Versetzung, in welcher es die Allheit realisirt, seine eigne Einheit gewinnt, zur wirklichen Allgemeinheit wird, die es der Potenz nach ist, oder, wenn wir es kurz negativ ausdrücken wollen: es ist diejenige Thätigkeit, die nichts schlechthin Anderes sein läßt. Wir möchten hier an den merkwürdigen §. 159. der Hegel'schen Encyklopädie erinnern, wo die Thätigkeit des Begreifens mit der Liebe identificirt wird. Bedenken muß es erregen, daß Alles ein und dieselbe Thätigkeit ist, Ich, Freiheit, Liebe, Seligkeit, oder daß vielmehr der Begriff allein die Thätigkeit sein soll, und z. B. die Liebe Empfindung, die wir, wenn sie nur dies wäre, ohnedies nicht zu unterscheiden wüßten von dem Genusse, welcher die Seligkeit sein soll. Wir sehen darin eine förmliche Degradation der Liebe, daß sie nur

Empfindung sein soll, eine Degradation, zu der es freilich um so nothwendiger kommen mußte, als außerdem, wenn die Liebe als das Thätige, das sie wirklich ist, aufgefaßt worden wäre, sich die Abstraktion klar gezeigt hätte, deren sich diese Philosophie gerade an der Stelle, wo sie Alles in der Einheit zu haben meint, am meisten schuldig macht, „weil die selbstständige Wirklichkeit gedacht werden soll als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern selbstständigen Wirklichkeit, allein ihre Substantialität zu haben," so daß also für die Liebe ebensowenig ein rechter Gegenstand, als ein rechtes Subjekt übrig bleibt. Bei der Entwicklung des menschlichen Individuums zur Person können wir die einzelnen Momente der Thätigkeit, durch welche dies zu Stande kommt, recht abgesondert für sich präparirt sehen. Das Kind nämlich als solches ist ganz in der Versetzung begriffen, es ist ganz Hingebung, aus der es nur allmählig sich selbst seine Einheit gewinnt. Es ist sogar hingegeben dem Natürlichen, es concentrirt sich seine ganze Energie in dieser versetzenden Thätigkeit, so daß es eine Kraft der Projektion übt, die in dem weitern Fortgange der menschlichen Entwicklung nicht wieder vorkommt. Sofern aber nun bei jeder solchen Versetzung die Thätigkeit des sich Versetzenden zu ihrem Resultate gelangt, so gewinnt dadurch das sich Versetzende an Gehalt, es wird dadurch zu einem Er, das aber, nach dem bereits oben Angedeuteten, endlich wagt, seinen Gehalt mit seiner Thätigkeit, den Ausgang und Zielpunkt seiner Thätigkeit zusammenzuschließen und dadurch zum Ich sich zu erheben.

Wenn dies im Allgemeinen der Prozeß der Persönlichkeit ist, so fragt sich weiter, wie er näher der Prozeß des göttlichen Wesens ist. Er muß nothwendig dessen Prozeß sein, sofern Gott mehr als Weltseele, mehr als vegetative, organisirende Kraft der Welt, mit einem Worte, sofern er die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit, näher der Menschengeschichte ist. Ist Gott Person, so ist er nicht einsames Wesen, sondern der Nisus des sich Versetzens ist auch in ihm in der vollkommensten

Weise, es ist nicht nur Liebe in Gott, sondern er ist selbst die Liebe. Sagen dagegen Manche: dieser Nisus kommt zu seiner Befriedigung in der Schöpfung, so haben sie nicht nur die Zeitlichkeit in Gott selbst gebracht, und es befreit sie nichts von der Consequenz, daß sie einen werdenden Gott setzen, denn die Welt, sofern sie zur Selbstbejahung Gottes gehört, wird zu einem Theile seines Wesens. Zugleich aber wäre der persönliche Gott, wenn man unter dieser Voraussetzung noch von einem solchen sprechen kann, die einzige unter allen Personen, der die Befriedigung des Sichversetzens nicht vollkommen zu Theil würde, indem das, worein sie, die ewige, sich versetzt, als Zeitliches mit ihr nicht gleichen Wesens wäre, und jeder Akt des Sichversetzens eben darin seine Endlichkeit, sein Vergehen hat, weil es zu keinem vollständigen Resultate kommt. Zwar könnte man sagen, daß wir mit dem Nisus, von welchem wir sprechen, gleichfalls schon eine Zeitlichkeit in Gott setzen. Allein wenn dieser Nisus mit seiner Befriedigung zusammenfällt, so ist einem solchen Vorwurfe begegnet, und wir wollen hier ein für allemal erinnern, daß das, was wir als die Momente der göttlichen Trinität auseinanderlegen, nicht möge als ein zeitliches Außer- und Nacheinander genommen werden. Damit vielmehr jener Nisus nicht von seiner Befriedigung getrennt gedacht werden müsse, eben darum ist es nothwendig, eine außerzeitliche, immanente Trinität anzunehmen. Trinität? — Eigentlich dürfen wir vorläufig nur sagen — Duplicität. Gott macht sich zum Andern seiner, er versetzt sich in das Andre, und zwar, weil nur so eine vollkommne Versetzung möglich ist, in das ihm völlig wesensgleiche Andre. Allein hiermit haben wir eben eine Zweiheit, und zu einer solchen muß es durchaus kommen, weil sonst von keiner Befriedigung jenes Dranges, sich zu versetzen, die Rede sein könnte, und wir dürfen dieses Zweite, was auch noch folgen möge, niemals wieder aufgeben, so daß es zum bloßen Momente herabsänke, und das Versetzen aufhörte, ein wirkliches Versetzen zu sein. Aber hiermit haben wir keine Dreiheit und keine Unio, wie beides in der Trinität zugleich

ausgesagt wird, und wie namentlich das Zweite, die Unio, nothwendig ist, um nicht ganz aus dem Monotheismus herauszufallen. Allein das Ausgehen Gottes war nicht ein Ausgehen von Nichts; es kann also durch sein Versetzen nicht ein Nichts zu Stande kommen, sondern ein drittes, und zwar ihm auch Wesensgleiches, weil das Ausgehende zu nichts Anderm werden kann, als was es ist, zugleich aber auch ein Drittes, sofern es das aus der Versetzung, also aus diesen beiden Resultirende ist. Dieses Resultat ist freilich nur dritte Person; allein es kommt eben damit die Basis der wirklichen Persönlichkeit zu Stande. Würde es nicht zu einem Er kommen, so auch zu keinem Du, so auch zu keinem Ich. Das aus sich Hinausgehende muß sich selbst vollkommnes Objekt, d. h. ein Er werden, sich vollkommen gegenständlich, um in seiner Gegenständlichkeit sich selbst zu fassen, und Ich zu sein. So ist auch ein wohl zu unterscheidender Akt das Sich-gegenständlich-werden von dem Sich-versetzen, und ebenso das Sichselbstfassen von dem Sich-gegenständlich-werden. Die dritte Person ist die Bedingung und zugleich das Resultat derjenigen Bewegung der Person, durch welche sie, die die wahre Allgemeinheit ist, die Objektivität in sich hat, oder — wollen wir uns lieber die Bewegung von Seite des Resultats ansehen, — sich zur Objektivität wird und macht. Wäre diese dritte Person nicht, so müßten wir annehmen, daß das Versetzen, welches die zweite ausdrückt, gar kein oder wenigstens ein nur unvollständiges Resultat gewährt habe. Man kann auch nicht sagen, es bedürfe keiner dritten Person, da die Reflexion der Bewegung, durch welche die zweite zu Stande kommt, das Versetzen, schon das Er gebe; denn wie soll es sonst zu dieser Reflexion kommen, ohne eine dritte, in welcher sich das Objekt darstellt? Wie soll ohne die dritte die Bewegung des Versetzens, durch welche es zur Zweiheit kommt, nicht wieder zur Einheit sich aufheben ohne eine Dritte, in welcher diese zwei sich unterscheiden. Mit zwei Personen würde es zu keiner Person kommen, ohne eine dritte zu keiner ersten, ohne eine erste zu keiner zweiten, und ohne eine zweite zu keiner dritten.

Sie setzen sich gegenseitig voraus. Was bei der menschlichen Persönlichkeit ein allmäliges Werden aus der dritten durch die zweite zur ersten Person ist, das ist bei der göttlichen Persönlichkeit ebensowohl eine Bewegung von der ersten durch die zweite zur dritten Person. Die göttliche Persönlichkeit wird nicht, sondern sie ist, und wird, weil sie ist; die menschliche Persönlichkeit ist nicht, sondern wird, und ist, weil sie wird. Niemand wird deshalb auch sagen, daß man auf diese Weise in das zurückfalle, was man an der Hegel'schen Ansicht getadelt habe, nämlich daß eigentlich die dritte Person allein Person sei, und daß die andern in ihr nur als Momente vorkommen. Eben dadurch, daß es drei sind, dadurch kommt es zwar zum Denken; aber eben dadurch wird auch gehindert, daß sich eine in die andere als bloßes Moment des Gedankens aufhebe. Die dritte Person ist ebensowohl die erste und zweite, als die zweite die erste und dritte ꝛc., und jede unterscheidet sich nur durch ihr primitives Moment gegen die andern: primitiv nicht zwar der Zeit nach, sondern nur so, daß es das Moment ist, durch welches jede Person gegen die andern beiden hervortritt. Wir müssen also vielmehr sagen, daß die erste und zweite Person nicht mehr Moment in der dritten sei, als die erste und dritte in der zweiten und die zweite und dritte in der ersten.

Schon Abälard hat an die grammatischen Personen erinnert (s. Strauß, christliche Glaubensl. Bd. 1. S. 465., wo wir auf die betreffende Stelle aufmerksam gemacht wurden), aber nicht nur, daß er eben blos als grammatisch diesen Unterschied ansah, und also von ihm nur abstrakt analogischen Gebrauch machte; sondern eben die Voraussetzung, die sich hierbei einschlich: primam quidem personam caeterarum principium esse quoddam et originem seu causam, ist eine durchaus falsche. Die erste Person ist nicht mehr die Ursache der zweiten und dritten, als die zweite der dritten und ersten u. s. f. Hierin beruht eben, daß sie bei völliger Wesensgleichheit doch ihre Einheit in etwas ganz Andrem als in der bloßen Gattung

haben, daß vielmehr ihre Einheit darin besteht, daß je zwei Personen nothwendige Momente der dritten sind; daß es ebensowenig eine dritte Person geben würde ohne eine erste und zweite, als eine erste ohne eine zweite und dritte.

Hiermit erhellt, in welchem Verhältnisse der Prozeß der Persönlichkeit steht zu dem der Selbsterkenntniß, in dessen analogischer Anwendung auf das Wesen Gottes man eigentlich seit Leibnitz, ja wir dürfen vielleicht noch weit früher anfangen, die ganze Kraft der Spekulation zur Exposition des Dogmas von der Trinität enthalten sieht. Wie man auch in neuerer Zeit, ohne sich dies selbst immer zur vollkommnen Klarheit zu erheben, dabei stehen geblieben ist, haben wir schon früher erwähnt; doch ist es auch mit Bestimmtheit ausgesprochen z. B. von Twesten (Dogm. Bd. 2. S. 204. rc.): und wenn z. B. Ph. Fischer (Idee der Gottheit S. 74. rc.) die Trinität als Urwesen, Urwille und Urgeist darstellt, und so die Mitte hält zwischen der psychologisch-analogischen und der logischen Darstellung, so fürchten wir, daß er den Einwendungen gegen beide sich aussetzt, einerseits nämlich, daß die Unterscheidung mehr in das vorstellende Subjekt, als in Gott fällt, andrerseits, daß nur das dritte der selbstbewußte persönliche Gott wäre, die beiden ersten aber nur abstrakte Bestimmungen desselben. Wir müssen aber darin dem verehrten Herausgeber dieser Zeitschrit (Bd. VI. H. 2. S. 161.) beipflichten, daß es zu dem Prozesse der logischen Selbstunterscheidung gar keiner Mehrheit der Personen bedürfe, daß dieser Prozeß eben zu dem Wesen einer einzelnen Person als solcher gehöre, mit einem Worte, daß dieser Prozeß auch „monistisch" gedacht werden könnte. Zum Beispiele dient uns allerdings jede menschliche Person, aber zugleich dafür, daß dieser logische Prozeß der Reflexion in einer Person gar nicht stattfinden würde ohne die Voraussetzung der Mehrheit von Personen; daß es gar nicht zu dieser unterscheidenden Thätigkeit in der einzelnen Person kommen würde, wenn diese einzelne Person nicht in der unterschiedenen Einheit mehrerer Personen sich setzte; kurz, daß wir kein Ich und dessen immanente Bewegung

haben würden ohne die vorausgesetzte Einheit desselben mit einem Du und Er. So ist also der Prozeß der Reflexion oder der Selbst-Erkenntniß eine einzelne Aeußerung, ein Reflex des Prozesses der Persönlichkeit, nicht aber er selbst, eine Hinweisung auf ihn eine nachbildliche Wiederholung des Akts, durch welchen die Person geworden, eine Wiederholung, die aber immer auf einen Urakt zurückweist; wodurch sich auch die Beharrlichkeit erklärt, mit der man das, was durch die Logik so unmittelbar dargeboten wurde, zur Erklärung der Persönlichkeit selbst anwenden wollte.

Ganz der gleiche Fall ist es auch mit dem Wesen des Schlusses, in dessen Gliederung Neuere, wie wir gesehen haben, das Wesen der Persönlichkeit finden wollten. Die Persönlichkeit ist die Voraussetzung des Syllogismus; denn nur mit ihr erst ist die Möglichkeit gegeben, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes mit einander zu vermitteln, mit ihr erst, die, zur Allgemeinheit sich erweiternd, dadurch sich wahrhaft erst als Einzelnes setzt. Es würde nie zu der syllogischen Thätigkeit des abstrakten Denkens kommen ohne die vorausgesetzte Persönlichkeit, zu der syllogistischen Thätigkeit, in welcher der Denkstoff der Persönlichkeit assimilirt wird, und eben darum auch ihre Form annehmen muß.

Da nun die göttliche Persönlichkeit die ewige, ewig seiende, nicht zeitlich werdende ist, und auch die eine Person nicht früher ist und sein kann, als die andre, weil außerdem sogleich die ganze dreieinige Persönlichkeit aufgehoben sein würde, so folgt daraus, daß die drei Personen sich durch nichts von einander unterscheiden können, wie wir dies denn wohl auch in der Schrift, in dem, was sie als die Elemente der nachher entstandenen Trinitäts-Lehre giebt, bestätigt finden werden, als eben dadurch, daß die erste die erste, die zweite die zweite, die dritte die dritte ist, d. h. daß die erste diejenige ist, in welcher das Moment des Nisus zum Ausgehen das primitive, die zweite diejenige, in welcher das Moment des Ausgegangenseins, die dritte, in welcher das Moment des Resultirens, des Gestaltens der

Persönlichkeit das primitive, die andern beiden jedesmal concomitirend sind. Oder die erste Person wäre die, in welcher das Moment der als Gott anredenden (Ich) Thätigkeit, die zweite diejenige, in welcher das Moment der als Gott angeredeten, und die dritte diejenige, in welcher das Moment der von sich als Gott reden lassenden Thätigkeit das vor die übrigen hervortretende ist. So hat die Zahlbestimmung der ersten, zweiten und dritten Person auch aufgehört, abstrakte Zahlenbestimmung zu sein, und wird zur concretesten Bezeichnung des Unterschieds der Personen. — Wenn namentlich die Persönlichkeit des h. Geistes, und inwiefern sie in der h. Schrift gelehrt werde, so vielen Zweifel erweckt hat, so dürfte dies hierin seinen Grund haben. Ebenso, wenn jüngst Strauß in seiner Dogmatik (Bd. 1. S. 81. 426 u. 450.) den göttlichen Geist, von dem Christus auch nach dem vierten Evangelisten erfüllt gewesen sei, neben dem λόγος eine überflüssige Vorstellung nennt. Sie kann nur für den diesen Namen verdienen, der das trinitarische Verhältniß in Gott nicht zur Anerkennung bringt, und in Folge davon auch den subtilen Unterschied nicht beachtet, welcher bei den biblischen Schriftstellern in Beziehung auf das Verhältniß des Geistes und des Logos zu Christus gemacht wird. Verf. dieses entsinnt sich nicht einer einzigen Stelle, wo gesagt würde, daß Christus der Geist sei. Wollte man 2. Cor. 3, 17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, hierher ziehen, so würde man sehr unrecht thun; denn hier ist weder κύριος noch πνεῦμα die eigentliche Person, sondern jenes ist das Evangelium, der durch Christum herbeigeführte Zustand, und dieses ist das pneumatische Wesen dieses Zustands. Mit Olshausen erscheint uns als die einzig mögliche Erklärung dieser Stelle die, nach welcher v. 17. auf v. 6. zurückbezogen wird, und also πνεῦμα den Gegensatz zu γράμμα bildet. Während es also überall nur heißt, daß Christus den Geist habe, wird gesagt, daß er der Logos sei, oder daß der Logos Fleisch ward. Logos würde also das Wesen des Sohnes bezeichnen und zwar in seinem Verhältnisse zum Vater. Durch die Stellen, wo ihm der Geist zugeschrieben

wird, wird dann sein Unterschied und seine Einheit mit dem Geiste bezeichnet. Der Logos zu sein ist ihm eigenthümlich, den Geist zu haben ist ihm auch mit andern Menschen gemein, und darin können eben die Menschen auch die Gemeinschaft mit ihm haben, durch jenes ist er specifisch, durch dieses nur graduell von ihnen unterschieden. — Gelegentlich sei es erlaubt, hier zu erinnern, wie auch die σοφία einiger Bücher des alten Testaments, namentlich der Proverbien (bes. C. 8, 22. rc.) zwar nicht ein eigenthümliches, von den bisher erwähnten verschiedenes göttliches Princip bezeichnet, aber doch auch nicht so schlechthin mit dem λόγος identificirt werden darf, wie Manche thun. Gehören die Begriffe von λόγος und πνεῦμα zunächst in das Gebiet der metaphysischen Spekulation, so ist dagegen die σοφία wohl ein Erzeugniß psychologischer Reflexion. Dem über den Inhalt des Bewußtseins Reflektirenden bot sich bald neben dem veränderlichen und durch menschliche Willkür bestimmbaren Inhalt ein unveränderlicher, unvergänglicher, gebietender und ordnender dar, und dieser wurde dann von jenem mit Recht als ein reines, unbeflecktes, göttliches Princip abgeschieden, und kommt also vielmehr mit dem überein, was im neuen Testamente πνεῦμα heißt, als mit dem λόγος. Nur die Aehnlichkeit der Ausdrücke in der gedachten Stelle der Proverbien mit dem Prologe des Johannis-Evangeliums konnte verleiten, sie mit dem λόγος zu identificiren; allein Sap. 7, 25. werden der σοφία auch solche Prädikate beigelegt, wie ἀτμίς, ἀπόῤῥοια, welche eher auf das πνεῦμα passen. Sofern in dem λόγος die wahre, unvergängliche Persönlichkeit erschienen ist, so steht freilich die σοφία auch mit dem λόγος in nächster Beziehung.

Zu weiterer Aufklärung über das Verhältniß der gedachten Personen wird es dienen, wenn wir jetzt auf das Verhältniß der immanenten zur transeunten oder Offenbarungs-Trinität kommen. Daß die letztere allein nicht genüge, wird kaum mehr der Erwähnung bedürfen; vielmehr ist das trinitarische Verhältniß seiner Natur nach ein rein immanentes, und darum muß das erste, worauf wir spekulativ geführt werden, die

immanente oder Wesens-Trinität sein. Blos der Begriff der Offenbarung Gottes genommen, würde uns weder eine Dreiheit noch eine Einheit geben. Ich sage der Begriff, denn wollten wir rein bei der Erfahrung stehen bleiben, so würde diese uns ohnedies auf nichts weniger als die Trinität führen. Dies hat aber auch wohl niemals Jemand gewollt, und ist am wenigsten die Meinung des verehrten Mannes, dem wir dadurch, daß er die immanente Wesens-Trinität zum Problem machte, die Wiederbelebung der Untersuchungen über dieselbe verdanken. Aber auch der Begriff der Offenbarung führt uns fürs Erste auf keine Dreiheit; denn sie giebt keinen Eintheilungsgrund an die Hand, wodurch wir genöthigt wären, gerade nur trichotomisch und nicht anders zu theilen in Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Es lassen sich hier möglicher Weise noch manche Bestimmungen als Zwischenglieder einschieben, und sind ja auch von manchen eingeschoben worden, wie Erhaltung, Vorsehung rc., oder auch Weltgericht und Parusie rc. Hätten wir aber auch die Triplicität, so bliebe es eben bei dieser Dreiheit, es fehlte uns gänzlich an der Einheit. Zwar wären diese Offenbarungsweisen in dem W e s e n Gottes verknüpft, aber eben damit in einem andern, und wir hätten also eine Auflösung statt einer Trinität, da es in dem Begriffe dieser liegt, daß das Drei in sich selbst eins sei. Denn das wird Niemand Trinität nennen, wenn durch Hinzusetzung einer Bestimmung zu einem Begriffe eine Dreigliedrigkeit entsteht, die sich wieder zur Einheit aufhebt, sobald jene Bestimmung hinweggelassen wird. Es ist dies vielmehr die einfache logische Verrichtung der Division. Man hat daher von Anfang an allem Sabellianismus mit Recht vorgeworfen, daß er es entweder nicht zu einer rechten Dreiheit, oder nicht zu einer rechten Einheit bringe; am allerwenigsten aber, dürfte man hinzufügen, zur Trinität, und wenn N i t z s c h (a. a. O. S. 301.) sagt, daß es für die sabellianische Monas gar kein ad intra, sondern nur ein ad extra gebe, so glauben wir dies als übereinstimmend mit dem eben Gesagten anführen zu dürfen.

Obgleich wir also die Trinität nur als Wesens=Trinität fassen, so wird damit doch keineswegs ausgeschlossen die Offenbarungs=Trinität; vielmehr da Gott eben sein Wesen offenbart, so ist schon darum vorauszusetzen, daß auch die Trinität davon nicht werde ausgeschlossen sein, und erinnern wir uns an das oben Gesagte, wie die Trinität die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit sei, so ist uns damit auch der Weg zu der Offenbarungs=Trinität gezeigt, oder, wie wir uns vielleicht besser ausdrücken, zu der Trinität, sofern sie sich offenbart. Denn nur diejenigen, welche die Wesens=Trinität ganz in Frage stellen, können eigentlich von einer Offenbarungs=Trinität sprechen, sofern sie damit bezeichnen, daß sie den Begriff der Trinität auf ein anderes Gebiet versetzen. Diejenigen hingegen, welche jene Wesens=Trinität festhalten, können nicht auch zugleich eine Offenbarungs=Trinität wollen; denn es kann nicht beide zugleich als unterschiedene geben, sofern beide göttliche sein sollen. Dies schließt jedoch nicht aus einen Unterschied in der Trinität, der nicht einmal blos in unsre Betrachtungsweise fällt; wir werden vielmehr genöthigt ihn anzunehmen, sofern wir bis jetzt nur die trinitarische Bewegung kennen gelernt haben, sofern sie das Wesen Gottes constituirt, nun aber ihre andere Seite erwägen, wie sie die Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit ist. Oder: wenn der persönliche Gott eben als persönlich von der Welt geschieden ist, so fragt es sich über die Art seiner Beziehung zur Welt, und diese Beziehung kann natürlich keine andere sein, als die des dreieinigen. Aber ebenso sollte uns zum Voraus gewiß sein, daß wir nicht eine besondere Beziehung der ersten Person, eine besondere der zweiten und eine besondere der dritten annehmen dürfen; denn in diesem Falle würde es ja keine Beziehung des in sich einigen Gottes sein, sondern seinem Unterscheiden von sich würde so ein Uebergewicht gegeben, daß wohl auf keine Weise die ganze Lehre von dem Vorwurfe des Tritheismus sich retten könnte. Darauf, scheint es, hat man auch von Anfang zu wenig geachtet. Man hat, und gewiß mit Recht, auf die Trinität ein

großes Gewicht gelegt, aber man wollte sie überall wieder haben, und ließ sich sehr bald bestimmen, nur überall die Dreiheit zu suchen und zu setzen, verlor aber in Wahrheit dabei die Dreieinigkeit. Schon das apostolische Glaubensbekenntniß könnten wir nicht ganz von diesem Vorwurfe freisprechen, wenn wir ihm nicht den rein praktischen Sinn und concreten Zusammenhang zuschreiben dürfen, den ihm Fichte (a. a. O. S. 226. ꝛc.) beilegt, und der weit davon entfernt ist, dem Vater allein die Schöpfung, dem Sohne allein die Erlösung, dem h. Geiste allein die Heiligung zuzutheilen. Zwar die h. Schrift trug die Schuld einer solchen Einseitigkeit nicht; denn sonst hätte sie nicht dasselbe Werk Gottes bald unter diesen, bald unter jenen Namen stellen, sonst hätte sie nicht bei diesem und jenem Werke mehrere Namen vereinigen dürfen. Wir wollen nicht das a. Testament erwähnen, weil man diesem, das Wenigste gesagt, eine trinitarische Unentschiedenheit wird zuschreiben müssen, obwohl es sicherlich merkwürdig ist, daß in seinen ersten Worten schon neben Gott der Geist besonders erwähnt wird. Aber nach der Lehre des n. Testaments scheint wenigstens soviel richtig, daß wir Vater und Schöpfer nicht geradehin identificiren dürfen, daß Gott nicht Vater genannt wird, sofern er Schöpfer ist, und daß die Schöpfung nicht dem Vater zugeschrieben wird. Entweder wird von Gott überhaupt gesagt, daß er die Welt geschaffen habe, wie Ebr. 3, 4. Act. 17, 23., oder es heißt, daß durch den Sohn alle Dinge geschaffen seien, wie Joh. 1, 3. Ephes. 3, 9. Col. 1, 16. Der Ausdruck Vater scheint von Gott nur gebraucht zu werden in Beziehung auf sein Verhältniß zu Christus, und nur durch dessen Vermittlung auch in Beziehung auf die übrigen Menschen. Selbst in der Stelle 1. Cor. 8, 6., die man am ehesten dafür anführen könnte, daß Schöpfer und Vater gleichbedeutend seien, ist doch wohl das *πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα*, nur im Hinblick auf das nachfolgende *χριστὸς* gesagt, als ob es hieße: wir haben einen Gott, aus welchem alle Dinge sind, und er ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi, *δι᾽ οὗ τὰ πάντα*. Wollte man das

διά und ἐξ noch anders von einander unterscheiden, als daß das erstere die nähere Bestimmung des letztern sei, so würde das διά das Mittel bezeichnen müssen, und das ἐξ den Grund, ein Verhältniß, das eben so unstatthaft ist von Christus zu prädiciren, als von dem von ihm unterschiedenen Vater.

Was das Verhältniß des Sohnes und des Geistes anbelangt, so wird dieses im n. T. verschieden ausgedrückt. Denn bald wird von Christo gesagt, daß ihm der Geist gegeben sei, und zwar nicht blos in einem gewissen Maaße Joh. 3, 34., bald daß er die Ursache seines menschlichen Lebens sei, Matth. 1, 20.: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐν πνεύματός ἐστιν ἁγίου, bald daß Christus ihn, den Geist, sende, Joh. 16, 7. u. 26. πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. —

Von dem h. Geiste wird gesagt, daß er vom Vater ausgehe (Joh. 16, 26. παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), daß ihn der Vater sende (Joh. 14, 26. πέμψει ὁ πατὴρ), ganz wörtlich dasselbe, was auch von Christus gesagt wird (Joh. 16, 28. ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς, C. 20, 21. καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατὴρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.).

Durch die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist, die allein in dieser ausdrücklichen Zusammenstellung im n. T. von der göttlichen Trinität gebraucht werden, scheint also in der That mehr ein immanentes Verhältniß der drei unter einander bezeichnet zu werden, als ein Verhältniß derselben nach außen, ein Offenbarungs-Verhältniß. Doch ist natürlich auch dieses immanente Verhältniß ein solches, welches nicht ohne Beziehung auf die Offenbarung bleibt. Der Vater heißt Vater nur zunächst, sofern er der Vater des Sohnes ist, und der Sohn heißt Sohn, sofern er der Sohn des Vaters ist. Ebenso der Geist heißt Geist, sofern er der Geist Gottes ist. Aber die beiden letztern, Sohn und Geist bezeichnen zugleich ein unmittelbares, Vater wenigstens ein mittelbares Verhältniß zur Offenbarung. In dem Sohne hat sich der Vater geoffenbart (Joh. 14, 9. ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα), der Sohn ist geboren worden, in die Menschheit eingegangen, und der Geist, der vom Vater

ausgegangen ist, ist in die Menschen eingegangen. Es ist also der Vater immer der der Welt entnommene Gott, der Sohn und der Geist Gott, sofern er in die Einheit mit der Welt eingeht.

Verfolgen wir dies spekulativ weiter. Es ist eine immanente trinitarische Bewegung in Gott, so wie wir es bereits gesehen haben. Gott ist wirklich als Liebe, dadurch, daß seine Versetzung zur vollständigen Befriedigung gekommen ist. Allein eben darin, daß Gott die wirkliche Liebe ist, liegt für ihn der Impuls zu schaffen, zwar nicht so, daß dies Schaffen Prozeß der Nothwendigkeit wäre; denn eben sofern Gott ein persönlicher, Liebe, freie Bewegung ist, müssen wir von ihm jeden Prozeß logischer oder physikalischer Nothwendigkeit ferne halten, so wie denn überhaupt, was man häufig, und namentlich auch die neuere Philosophie allzuviel vergessen hat, Logik wie Physik wohl Methode der Bewegung, niemals aber Anfang, Princip derselben sein kann. Dieses Princip ist vielmehr stets ein persönliches, der Wille der Person, sich als Allgemeines zu verwirklichen, sich zu versetzen. So ist auch die Schöpfung in ihrem Principe nur als absolutes Decret, als absolutes Decret der Liebe zu fassen. Die Eigenschaften Gottes sind überhaupt nach unsrer Entwicklung ebenso sehr Beziehungen seines Wesens zu sich selbst, als zu der Schöpfung, und wären sie nur das Letztere, wie Schleiermacher unter den Neuern will, so wäre wenigstens Gott ebenso abhängig von der Welt, als die Welt von ihm, und diese nothwendig zur Existenz Gottes. Die Schöpfung müßte, auf der einen Seite, dem Begriffe Gottes nach, Prozeß der Nothwendigkeit sein, aber ohne daß wir auf der andern Seite ein Princip für diesen Prozeß fänden: wir hätten immer nur ein κινούμενον, eben weil es ex hypothesi Nothwendigkeit ist, aber nie ein πρῶτον κινοῦν, und wir würden uns so in den jammervollen regressus in infinitum verlieren, oder, was derselbe logische Jammer ist, in einen Zirkel, in welchem die Welt Gott und Gott die Welt bewegt. Princip schlechthin kann nur absolutes Decret sein, und absolutes

Decret nur die Liebe. Kommt es aber zur Schöpfung, so liegt es in dem Decrete der Liebe, sich das Geschaffene so nahe als möglich zu rücken, d. h. es durch nichts Anderes, als das Geschaffensein von sich, unterschieden sein zu lassen. So wird die Schöpfung zu einem Prozesse der Persönlichkeit, zur Geschichte. Zur Geschichte eben als geschaffene, und doch zur Persönlichkeit eben in der Ebenbildlichkeit mit Gott. Das, was in Gott immanente, ewige Bewegung ist, wird in der Schöpfung zur zeitlichen. Es liegt in der absoluten Persönlichkeit, in ihrem Begriffe, sich zu einem gleichgültigen Dritten zu machen, darin also auch die Möglichkeit, Personen zu schaffen; es ist Gott als Geist, der sein πλήρωμα zur Geschichte, zur Unendlichkeit der Geister aufschließt, doch nicht so, daß dadurch die Einheit seiner, des Geistes, verloren ginge. Es ist vielmehr in dem Wesen des Geistes, in den Prozeß der Endlichkeit einzugehen, sich in viele zu setzen; aber in demselben seine Unendlichkeit, d. h. seine Erhabenheit über das viele Nacheinander und Außereinander, in der Allheit seine Einheit, d. i. seine Allgemeinheit festzuhalten. Schon die Gattung ist, wie wir dies früher (Bd. VI. H. 1. S. 97.) erwähnt haben, mehr als bloße Kategorie, es ist ideelle Macht, die jede Individualität überragt und sie sich unterjocht. In höherm Grade ist dies bei dem Geiste der Fall, der sich dadurch realisirt, daß eben, wie seine Einheit in die Allheit sich vertheilt, so doch das geistige Individuum nur durch Hingabe, Eingehen in diese Allheit, und Aufnahme derselben in die Einheit verwirklicht wird, — das Wesen des Gemeingeistes.

Allein die Person wird nicht geschaffen, es liegt vielmehr in dem Begriffe der Persönlichkeit, sich selbst zu setzen, und es ist damit eine Zurückhaltung Gottes, so als gleichgültiges Drittes, den Geist als Potenz zu setzen, als inneres Princip der Unendlichkeit der Geister. Wir erkennen, daß es dabei nicht stehen bleiben kann, daß dies noch keine Geschichte, nur ein unendliches Ausgehen Gottes wäre. Es soll aber ein Prozeß der Persönlichkeit sein, es ist das absolute Decret der Liebe, die

geschaffenen Geister in die Einheit mit sich zu setzen. Deswegen wird erfordert, daß Gott in diesen Prozeß der Persönlichkeit eingehe, selbst wie er von Anfang und Ewigkeit ein sich versetzender ist, sich als die realisirte Persönlichkeit, als den Begriff der Menschheit offenbare, in welchem alle Einzelnen ihre Persönlichkeit erfassen. Wie ein Du in Gott, so macht er sich zum Du für die Menschen, damit diese in ihm Ich würden.

Allein wie in Gott ein Du ist, damit ein Ich wäre, und ein Ich, damit ein Du wäre, so darf, indem das Du sich realisirt, zur vollständigsten Entwicklung seiner Macht kommt, das Ich nicht aufhören, vielmehr ist die vollständigste Darstellung des Du zugleich die vollständigste Darstellung des Ich. Und dies Ich, das bei jeder Versetzung, auch bei jeder Versetzung Gottes zurückbleibt, das um so vollständiger Ich, von Allem, was außer Gott ist, sich unterscheidendes Ich bleibt, je vollständiger die Aeußerung sich darstellt, dies ist, was das n. T. mit dem Namen Vater bezeichnet, oder es ist der, welcher heißt: ich werde sein. Die teutsche Sprache zerlegt nur in drei Theile, was die Hebräische mit Einem Worte אֶהְיֶה (Exod. 3, 14.) ausdrückt. —

Wenn also bei dem, was wir namentlich über den Geist gesagt haben, irgend Jemand die Befürchtung nahe gekommen ist, als werde auf die Weise Gott verweltlicht, mit der Welt identificirt, und das gefürchtete pantheistische Element eben doch auch hier nicht vermieden, dem mag das nun Gesagte zur besondern Beruhigung dienen. Der Pantheismus drückt eine Wahrheit aus, sein Irrthümliches besteht in seiner Einseitigkeit. Der Pantheismus, insbesondere der neuere idealistische, will nur Geist, und darum hat er eben nicht den Geist, welcher nur als persönliches Wesen ist, sondern er hat statt dessen eine einfache logische Kategorie. Wo wir den Prozeß der Persönlichkeit vor uns haben, da ist nie eine Ununterschiedenheit, eine logische Identität, eine mathematische Gleichheit zu befahren, sondern da ist immer nur Gliederung, gegliederte, wahrhafte Einheit (vergl. Bd. VI. H. 1. S. 98. rc.). So geht also auch hier der

göttliche Geist in die vollständigste Einheit mit dem menschlichen ein, so daß er sich in ihm setzt; aber dieses Ersein hört darum nicht auf, ein Ich hinter sich zu haben, selbst Ich zu sein, so gewiß es bei dieser Versetzung nicht auf ein blos indifferentes Er, sondern auf ein Ich abgesehen ist. In dem Er kommt Gott und Mensch zusammen, in dem Du kommt es zu einer gegenseitigen Gemeinschaft, und in dem Ich ist jedes für sich.

Nach dem Bisherigen wird es auch deutlich sein, ob Diejenigen recht haben, die mit dem Begriffe der Schöpfung, d. i. mit dem Herausgehen der Welt aus Gott, mit dem Unterscheiden Gottes von der Welt schon die Persönlichkeit Gottes gewonnen zu haben meinen, und den Begriff der Schöpfung zum Schiboleth einer antipantheistischen Welt-Anschauung machen. Die einfache Erinnerung an die orientalischen Kosmogonieen sollte von dieser Genügsamkeit zurückbringen. Es läßt sich sehr wohl ein Ausgehen der Welt aus Gott annehmen, während doch noch viel zur Persönlichkeit Gottes fehlt. Umgekehrt aber können wir wohl sagen, daß, wenn die Persönlichkeit Gottes nicht wäre, es nie zu einer Schöpfung kommen würde, einmal, weil ohne den Prozeß der Persönlichkeit es nie entweder zu einer rechten Scheidung oder zu einer rechten Einheit des Geschaffenen und des Schöpfers kommen würde; zum Andern, weil ohne das absolute Decret der Liebe sich nicht sagen ließe, wie es zu einem Herausgehen Gottes aus sich selbst kommen sollte. Eben jene alten Kosmogonieen bringen, in Ermanglung des wahren, die wunderlichsten Motive zum Vorschein.

Wenn wir gesehen haben, wie auf spekulativem Wege bis zum Dogma der Trinität, und zwar der Wesens-Trinität, vorgedrungen werden muß, und zwar so, daß man sich die Trinität nicht blos analogisch vorstellbar macht, sondern daß sie als Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit erscheint, so sei es nun auch erlaubt über den kirchlich-liturgischen Gebrauch des Worts Dreieinigkeit eine gelegentliche Bemerkung hinzuzufügen. In früherer Zeit, in alten Gebets-Formularien ꝛc., ist dieses

Wort und die Anrede Dreieiniger sehr gebräuchlich. Es war gleichsam confessionell geworden, im Gegensatze besonders gegen den Muhamedanismus und auch gegen inwendige unitarische Ketzerei. Die drohende Gestalt des Islams hat aufgehört, der alles nivellirende Rationalismus trat auf, und mit ihm verkamen auch diese Ausdrücke, — nicht blos im liturgischen Gebrauche. Nun aber scheint sie eine neuere Zeit, die unbedingt und unbedacht nur das Alte restaurirt, von Neuem aufbringen zu wollen. Ob sie wohl recht daran thut? Sicherlich nicht; denn abgesehen davon, daß abstrakte Bestimmungen, zumal die allerabstraktesten Zahlenbestimmungen, in Anreden unpassend und wahrhaft geschmacklos erscheinen, so ist uns von Christus selbst eine ganz andere Anrede dargeboten worden für den Gebetston, und wenn wir das Wort Vater von Gott gebrauchen, so haben wir nicht nur das unserm Ich entgegenstehende göttliche Ich, sondern auch dasselbe so, wie es implicite die Trinität begreift; aber nicht in todt wissenschaftlicher Abstraktion, als dürre Zahl, sondern eben so, wie es belebt, verschlungen in den Prozeß unsres Lebens, unsrer Persönlichkeit, uns bei allen Beziehungen derselben erfaßt und erhebt.

Zur spekulativen Theologie.

Vom Herausgeber.

Fünfter Artikel.

Die Idee der Schöpfung.

1.

Als Resultat des vorigen Artikels (Zeitschrift Bd. VIII. 2. S. 212. ff. Bd. IX. 1. S. 1. ff.) hat sich ergeben, daß nicht nur die Natur Gottes, sondern seine Intelligenz und sein Gemüth, in seinem Willen zusammenwirkend, — die ganze, ungetheilte Persönlichkeit Gottes, Theil haben an dem Akte des Weltschaffens. Die Welt nämlich, weil zweckerfüllt, kann hiernach nur gedacht werden als Werk, Beabsichtigtes: und in der That blickt überall durch die Nothwendigkeit der Naturgesetze ihr auch anders sein Können hindurch, welches dennoch wiederum über das Unbestimmte hinausgeführt, zur Entschiedenheit der Weltordnung festgestellt ist durch schöpferisch ordnenden Verstand und Freiheit (Z. Schr. Bd. V. S. 174.). Dies war es, wodurch ebenso der eine Gegensatz unbestimmter Möglichkeiten oder des Zufälligen im Weltdasein, wie der andere einer (nur unmittelbar) wirkenden, blind verkettenden Nothwendigkeit, aufgehoben ist in den dritten vermittelnden Begriff der gewirkten, angeordneten Nothwendigkeit, deren Existenz und Beschaffenheit es gerade verräth, ihren Grund in der Freiheit eines absoluten „Entscheiders" (S. 176.) zu haben. Das Leibnitzsche Philosophem von der gleichen Möglichkeit unendlich anderer Welten, an welches wir schon dort erinnerten, behält demzufolge die relative Wahrheit, daß durch jenen Ausdruck die Weltnothwendigkeit richtig als eine vermittelte,

abgestammte bezeichnet wird, nicht, spinosistisch oder pantheistisch, als die ursprüngliche, mit der Natur Gottes selbst identische Nothwendigkeit (Bd. IX. S. 65.); wiewohl damit jene unbestimmten oder unendlichen Weltmöglichkeiten vielmehr aufgehoben sind in der festen Gesetzlichkeit — wir nennen sie lieber Naturordnung — der Dinge, und jene Vorstellung ist nur zuzulassen als eine Fiktion des Denkens, welches durch ausdrückliches Aussprechen des Gegensatzes den Begriff der ursprünglichen Nothwendigkeit, — oder daß die unmittelbare Welt die Natur Gottes selbst sei, — von ihr ausschließen will. Eine andere Welt, als die gegenwärtige ist nur abstrakt möglich, — ihr Begriff schließt keinen Widerspruch in sich — nicht aber real möglich, weil der absolute Verstand, welcher die Weltordnung beschlossen, festgestellt hat, damit jede andere ausschließt.

2.

Dies die schon in allem Bisherigen erwiesenen Prämissen, auf welche auch der Begriff des Schaffens zu gründen ist. Das unmittelbar Wirkliche ist, — wie auch sonst der Akt des Schaffens zu denken sei, — Geschaffenes eben darum, weil es als nicht das absolut Ursprüngliche, die Natur Gottes seiend sich erwiesen hat; seine Nothwendigkeit ist daher auch nur die abgestammte, durch Freiheit gesetzte, aber damit ebenso sehr jedes (leere) Andersseinkönnen ausschließende. — Eine ganz andere, erst später bei der Lehre von der Welterhaltung, zu lösende Frage ist es jedoch, ob nicht der Begriff des Auchandersseinkönnens der Welt in einem engern Sinne wiederkehren und Wahrheit erhalten wird, nicht zwar von Seite des Schöpfers, der schlechthin nur Eine Welt und Weltordnung ewig denkt und will, sondern von Seite der Kreatur, welcher, weil sie eben kreatürlich, nicht ein mit Gottes Wirklichkeit Zusammenfallendes ist, eine nach dem Maaße ihrer eigenen Bedeutung abgestufte Selbstständigkeit übrig bleibt, was eben die individuelle Uranlage (das Monadische) jedes Weltwesens ausmacht, wodurch ihre Selbstentwicklung einen Bereich entge-

gengesetzter Möglichkeiten (ein συμβεβηκός) in sich schließt, welchem gegenüber wir den Begriff der göttlichen Welterhaltung auf eine weit concretere Weise werden fassen müssen, als es die bisherige Philosophie gethan hat.

3.

Zuvörderst — daß Gott Schöpfer sei, nicht bloß realideales Leben eines ewigen Universums, liegt nicht in seinem metaphysischen Begriffe: der Uebergang in diesen Abschnitt ist daher auch kein durch rein dialektische Nothwendigkeit bedingter, womit der wahre Begriff des Schaffens vielmehr aufgehoben wäre. Nur am Grundfaktum eines Wirklichen, welches (nach dem gegebenen metaphysischen Beweise) nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, wird es gewiß, daß Gott Schöpfer sei, keinesweges in Folge einer im Begriffe Gottes selbst zu findenden Nothwendigkeit. Vielmehr wäre von diesem Gesichtspunkte aus zu sagen, daß Gott, in seinem Wesen gleich vollkommen bleibend, auch nicht hätte schaffen können, — oder da nur ein fortgesetztes Schaffen gründlichen Sinn hat: er könnte auch nicht schaffen, ebenso könnte er den Willensakt, wodurch er die Welt ununterbrochen schafft, d. h. erhält, zurücknehmen, ohne dadurch innerlich ärmer oder verändert zu werden. Dies ist der Satz, auf welchem jeder Theismus, welcher den Begriff des Schaffens anerkennt, zu bestehen hat, und den auch der ältere Theismus der Pantheistik gegenüber stets zu behaupten suchte.

Dennoch muß bekannt werden, daß dieser Satz, im Sinne der gewöhnlichen theistischen Vorstellungen genommen, besonders, wenn man dabei die Lehre von der Weltschöpfung „aus dem Nichts" in ihrer bisherigen Unverständlichkeit dazunimmt, sich in keinerlei Hinsicht begreiflich machen, ja nur rechtfertigen lasse. Was den Ursprung dieser dogmatischen Bestimmung betrifft, was darin die wahre Bedeutung des „Nichts" und des „Schaffens aus dem Nichts" sei, was mehr durch sie ausgeschlossen, als positiv in ihr behauptet werden solle, ist neuer-

dings, wie uns scheint, klar gezeigt worden. Strauß *) hat, soweit einem Nichttheologen darüber zu urtheilen erlaubt ist, überzeugend das Doppelte nachgewiesen: wie die ziemlich dualistisch gehaltene Lehre von der Schöpfung der Welt aus einem „gestaltlosen Stoffe" eigentlich die ältere der platonisirenden Kirchenväter gewesen sei, wie sich sodann im Gegensatze mit ihr der Begriff einer Schöpfung aus „Nichts", dogmatisch abgeleitet aus den bekannten Worten im zweiten Buch der Maccabäer, späterhin allmählig entwickelt habe, um dem Begriffe der Endlichkeit Gottes, welcher in einem von ihm unabhängigen Stoffe liegen würde, dadurch aus dem Wege zu gehen; und insofern hat dieser Ausdruck auch jetzt noch Wahrheit. Endlich zeigt er, wie die spekulativern Theologen darin übereinstimmen, daß Gott die Welt nur aus der Tiefe seines eigenen Wesens geschöpft haben, er sich selbst der Stoff der Weltschöpfung gewesen sein könne.

Hiermit ist das „Nichts", aber zugleich auch der Begriff des Neuhervorbringens eines noch nicht Vorhandenen, also, wie es scheint, überhaupt der Begriff des Schaffens in gewöhnlicher Bedeutung, ganz aufgehoben: Gott vielmehr selbst wäre die Welt, und der Pantheismus schiene gesiegt zu haben, — was Strauß auch in den folgenden Abschnitten seiner Glaubenslehre geltend zu machen nicht ermangelt. Anderntheils hat jedoch die Dialektik des Weltbegriffes bei uns ergeben, daß die Welt nicht das ursprünglich (göttlich) Wirkliche sein könne, sondern ein Abgestammtes, Beabsichtigtes, durch Intelligenz und Willen Vermitteltes (Geschaffenes). Zwischen jenen Begriff und diesen fällt daher das eigentliche Problem des Schöpfungsbegriffes, wobei vorläufig schon dies klar wird, daß, sofern Schaffen bedeuten soll, ein Neusetzen desjenigen, was vorher, weder dem Sein, noch dem Sosein nach, vorhanden war, das Hervorbringen eines schlechthin noch nicht Dagewesenen, wie die gewöhnliche Vorstellung jenen Begriff deutet, hiermit ein

*) Christl. Glaubensl. I. S. 625. ff.

völlig Unverständliches und Sinnloses behauptet werde; und wenn der Begriff der Schöpfung darum ein „Geheimniß," ein „Unerreichbares" dem Denken sein soll, weil man über jene Vorstellung nicht hinauskönne, so ist in ihr jedem Begriffe, jedem Denken vielmehr widersprochen, als dasselbe überflügelt. Mit vollem Rechte muß hier an Fichte's Ausspruch erinnert werden, daß der Begriff der Schöpfung, also gefaßt, der Widerspruch sei, „über den noch Niemand ein verständliches Wort vorgebracht habe," und dieser, der scholastischen Schöpfungstheorie gegenüber, steht der Pantheismus in entschiedenem Rechte, welcher einen solchen Begriff des Schaffens leugnet.

4.

Aber wenn wir damit auch nur den vorigen Satz (3.) vergleichen, so zeigt sich selbst in Bezug auf ihn die Unvereinbarkeit des gemeinen Schöpfungsbegriffes mit der behaupteten Unveränderlichkeit Gottes, welcher zu Gunsten jener Begriff gerade erdacht und in Werth erhalten worden ist. Wie sollte doch, muß man fragen, wenn die Weltwirklichkeit aus dem Nichts erst hervorgebracht sein soll, durch dies völlige Neuentstehen eines vorher noch nicht dagewesenen unendlichen Universums, ebenso durch das für möglich gehaltene Wiedervernichten desselben, nicht eine Veränderung wichtigster Art im Wesen und in dem Bewußtsein Gottes vorgehen, — auch abgesehen davon, daß alle diese Hypothesen und Voraussetzungen ebenso völlig unverständlich sind, als jeder festen Begründung entbehren?

Von dieser Seite bleibt vielmehr Hegels Satz: Ohne Welt (Universum, unendliche Wirklichkeit) wäre Gott nicht Gott; d. h. mit Gottes Wirklichkeit ist auch die des Universums gesetzt, es kann in Wahrheit Nichts entstehen oder vergehen, — in seiner vollen Wahrheit und Geltung.

Aber andrerseits sind damit die Gründe nicht außer Kraft gesetzt, welche uns nöthigten, über die bloß pantheistische Auffassung der Weltimmanenz Gottes hinauszugehen. Es muß dabei bleiben: die unmittelbare Wirklichkeit ist nicht die

göttliche; ohne diese Welt daher wäre Gott allerdings Gott, und im Verschwinden dieser Welt (welche Behauptung dann vielleicht einen unerwarteten Sinn bekäme) wäre in Gottes Wesen Nichts verändert, wohl aber in seinem Bewußtsein in Bezug auf diese Weltexistenz.

5.

In der Lösung jener Antinomie, jener dialektischen Gegensätze, deren Hervorbildung den eigentlichen dialektischen Uebergang aus dem Bisherigen ausmacht, besteht nun der neu von uns aufzustellende Schöpfungsbegriff; er ist zugleich damit die völlige und innere Vermittlung des Pantheismus und Theismus auch in diesem Theile. Sein Eigenthümliches ist es gerade, daß keiner der beiden entgegengesetzten Begriffe fallen gelassen oder in der Schärfe seiner Bestimmungen geschwächt werden darf; denn jeder derselben ist in gleichem Grade durch den Weltbegriff gefordert, wie er völlig ihrer Universalthatsache entspricht, und wie er zugleich in der vollständig ausgebildeten Idee des Absoluten seine entsprechende Begründung erhalten hat. Und wenn wir dadurch in eine nicht zu lösende (wenigstens in den bisherigen Systemen der Metaphysik und der Religionsphilosophie auf eigentlich wissenschaftliche Weise noch nicht gelöste) Alternative eingeklemmt scheinen, so haben wir nur, weil wir auf dem Boden des Realen, Wirklichen fußen, nicht mit bloß Hypothetischem oder Erdachtem verkehren, vertrauensvoll diesem Zuge des Wirklichen zu folgen, um bei dem allein übrig bleibenden Resultate der Vermittlung anzukommen. Wir erinnern in diesem Betreffe an die schon festgestellten, allgemeinen ontologischen Ergebnisse.

Es kann schlechthin Nichts werden, die Daseinsform des Endlichen annehmen, als was schon ist, in ewiger Realität. Nichts entsteht daher wahrhaft, aber Nichts vergeht auch in Wahrheit: dies ergab sich schon in der ersten ontologischen Begriffsdialektik des Werdens (Ontol. §. 95. S. 169. f. Z. Schr. V. S. 163.). — Aber auch der Begriff des ewigen Werdens, in welchem alles Endliche entstehen und wieder untergehen soll, indem nur das Absolute das Ewige und

Beharrliche ist, mußte aufgehoben werden (a. a. O. §. 106. S. 179. Z. Schr. V. S. 166—170.): in allem Werden ist selbst ein endlich Substantielles, qualitativ Urbestimmtes das Beharrliche. Wir mußten die Monadenlehre Leibnitzens und Herbarts wieder aufnehmen. Erst von der Unendlichkeit dieser in einander bezogenen Urpositionen kann gründlich zum Absoluten, als ihrer wechselbeziehenden Einheit, aufgestiegen werden. (Ontol. §. 112. S. 188. ff. Z. Schr. V. S. 186. ff.). Dies gab die Keime der wahren Weltimmanenz Gottes: — er ist das lebendig Beziehende, einend Gegenwärtige in ihnen; — aber auch seiner Transscendenz: — er kann ihnen immanent nur als selbstbewußter, persönlicher Geist sein.

6.

So weit die ontologischen Prämissen: parallelisiren wir damit den hier zu findenden Begriff des Schaffens; so zeigt sich, daß derselbe die ewigen Urpositionen nicht betreffen kann. An sie reicht dieser Begriff nicht heran, weil sie ewige, mit Gottes Natur gleiche sind; das vielmehr ist die Frage, wie sie in ein Werden, in (zeitliche) Genesis eingehen können? Dafür fand sich dort die (ontologisch abschließende) Antwort, daß die Genesis und der Wechsel überhaupt nur an der Beschaffenheit der Urpositionen durch ihr wechselndes Verhältniß zu einander hervortreten (§. 75. §. 104—106), nicht aber ihre Urbestimmtheit betreffen. Dieser zunächst das Problem des Wechsels und Werdens lösende Begriff mußte dort aber die Frage unberührt lassen, was denn eben jene wechselnden Verhältnisse, jene beweglichen Beziehungen der Urpositionen selbst zu einander bedinge, warum sie nicht in der absoluten Ruhe ihres Urverhältnisses zu einander (ihrer Urständlichkeit in Gott) verharren? Die Thatsache des Werdens war erklärt, aber nicht ihr höchster Ursprung angegeben. Dafür hat sich uns hier der Begriff des schöpferischen Willens dazwischengeschoben; doch ist zu bekennen, daß er bis jetzt (nicht minder bei uns, wie in aller bisherigen spekulativen Theologie) ein unbestimmter Ausdruck geblieben ist, mehr um eine leere Stelle, eine noch nicht

gelöste Frage zu bezeichnen, als um die klare Einsicht zu gewähren, wie jenes Problem durch ihn gelöst werden könne. Nicht anders verhält es sich mit dem andern dafür gewöhnlich gewordenen Ausdrucke des Uebergehens aus dem Idealen in's Reale, wodurch man sich von Seite des Pantheismus mit jenem Probleme abzufinden gesucht hat. Er ist nicht minder leer und unverständlich. Wäre jenes „Ideale" nicht zugleich vielmehr wahrhaft real, so vermöchte auch Nichts aus ihm real zu werden. Und dennoch, wenn es real schon ist, was bedeutet jenes nachfolgende Uebertreten in's Reale, was kann es ihm Neues geben, da es nothwendiger Weise real ja schon ist, um der Voraussetzung nach es erst werden zu können?

7.

Wir müssen daher genau vorerst abgränzen, was in dem Begriffe des Schaffens nicht liege, um dadurch seiner positiven Bestimmung immer näher zu kommen. — Zuerst steht unwiderleglich fest, so sehr dies auch mit der gewöhnlichen Vorstellung darüber streiten möge, daß durch Schaffen (schöpferischen Willen) überhaupt Nichts zu entstehen, neu zu werden vermöge. Es wird dadurch nur, d. h. tritt in die Genesis ein, was an sich ewig ist. Und auch im frühern Zusammenhange ist schon nachgewiesen worden (IX. S. 74. ff.), daß durch die Welterxistenz überhaupt nichts Neues entstehe. Gott ist Alles in seinem realen Leben; deßhalb vermag durch das Weltwerden nichts Anderes (Neues) in den Bereich der realen Existenz zu treten. Der Stoff und Lebensgrund, der sich in der Weltexistenz und Weltgenesis verwirklicht, ist schlechthin nur der des göttlichen Realuniversums, sind die göttlichen Lebenskräfte; wie ein Anderes nicht ist, so vermag auch im Werden nichts Anderes zur Existenz zu kommen.

Bis so weit möchte, obenhin betrachtet, Einverständniß unter allen Schöpfungstheorieen vorhanden sein; denn im Allgemeinen wenigstens hat bisher kein Schöpfungsbegriff, freilich ohne vollen Ernst damit zu machen, sich jener Konse-

quenz entziehen können, wie dieselbe auch schon im theistischen Gottesbegriffe des allerrealsten Wesens enthalten ist. Nun ist aber die ältere Behauptung, will sie selber sich klar werden, die, daß die Weltsubstanzen vor dem ausdrücklichen Schöpfungsakte nur der Potenz, nicht aber der Wirklichkeit nach, in Gott existiren; wie würde sonst der bisherige Begriff des Schaffens, als eines neu in Existenz Setzens, sich halten lassen? Gott hat daher die Weltschöpferkräfte an sich nur abstrakt allmächtiger Weise (der leere Begriff der Allmacht, welchen man dem allerrealsten Wesen beilegt); und erst indem er die Weltdinge hervorbringt, sie aus dem Nichtvorhandensein (dem „Nichts") in Existenz setzt, hat er auch seine Kräfte — und dadurch sich selbst, so weit er Natur, Realität ist, — aus der Möglichkeit (Potentialität, Idealität) in die Wirklichkeit fortbestimmt. Hiernach fällt (diese) die scholastische und überhaupt hergebracht theistische Schöpfungstheorie, wenn sie sich selbst versteht, unerwarteter und ihr unerwünschter Weise mit dem Pantheismus zusammen: die Weltschöpfung ist eben nur das Fortschreiten Gottes von der Potentialität zur Wirklichkeit, Selbstschöpfung, Selbstverwirklichung Gottes, in welchem Satze von jeher das charakteristische Wesen des Pantheismus gefunden worden ist; — und im Hintergrunde steht der deistische Gottesbegriff, der reine Geist, von welchem wir freilich das Wort wiederholen müssen, daß es einer der größten Widersprüche und „Unbegreiflichkeiten" ist, welche dem Verstande angemuthet werden können, aus einem so naturlosen Geiste (wenn er auch für sich selbst denkbar wäre, wovon sich gleichfalls das Gegentheil gefunden hat) eine solche Welt des Realen und Bewußtlosen entsprungen zu denken. Ein Solches vermöchte auch der „allmächtige" Wille nicht hervorzubringen, wollen wir unter ihm überhaupt nur etwas klar Verständliches denken.

8.

Hiermit ergiebt sich: — das wesentliche Resultat der Schöpfung kann nicht in einer Erweiterung oder Berei-

cherung des Umfanges von Existenz bestehen — die Summe des (eigentlich) Existirenden ist ungeschaffen, ewig sich gleichbleibend, die Natur Gottes selber. Ebenso: — der wesentliche Akt des Schöpfungswillens, da er nicht darin besteht, ein schlechthin Neues zu setzen, kann nur die Bedeutung haben, dem Realen, Ewigen, eine andere Form der (nicht ewigen) Existenz zu geben. Das göttliche Realuniversum, die göttlichen Lebenskräfte werden durch ihn nicht realer, wirklicher: es giebt hier überhaupt keinen Comparativus oder Superlativus, sondern nur den einfachen Positivus der Wirklichkeit; — aber das ewig Seiende geht durch ihn in die Gestalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der Momente ein, welche ursprünglich, in ihrem Lebensgrunde, dem ewigen Universum, in Eins verbunden sind. Es ist ein Herabsteigen desselben aus seiner ewigen Vollendung und Dauer zur Genesis und Zeitlichkeit, durch Lösung jener ursprünglichen Einheit des Zusammenseins und Ineinanderwirkens (6.), womit die Elemente und Lebensstoffe alles Wirklichen in Zertrennung treten, welche eben, wie allgemein und unbestimmt zunächst auch dieser Ausdruck noch ist, doch schon vorläufig den allgemeinen Charakter des Endlichen zu erklären geeignet wäre.

Hiermit ist die Antinomie (4. 5.), von der wir ausgingen, ihrer Lösung schon um einen Schritt weiter geführt, als nun die beiden entgegengesetzten Bestimmungen derselben einander näher rücken: ohne Gott keine Welt und umgekehrt; er ist selbst das ewige Universum. Dennoch — die gegenwärtige Welt ist nicht dies ewige Universum — sie ist nur durch Umwandlung des Ewigen ins Werdende: die unmittelbare Wirklichkeit enthält, nur in Form der Sonderung und daher der Genesis, dasselbe, was in Gott, ideal und real zugleich, präexistirt (vergl. Z. Schr. IX. S. 74. 76. 77.).

Daß der Grund dieser Umwandlung, da Gott allein als persönliches Wesen denkbar, nur in seinem „Willen" zu finden sei, liegt bis jetzt eigentlich nur darin, weil in seinem

absoluten Leben und allgenugsamen Selbstbewußtsein der Grund davon nicht gefunden werden konnte. Auch diese Bestimmung des Willens bleibt daher noch mehr von negativer, als positiver Bedeutung.

9.

Analysiren wir überhaupt jedoch jenen Begriff schärfer, so zeigt sich, daß Wollen an sich selbst nur bedeuten könne das in ausdrückliche Sonderung Setzen desjenigen, was im Wesen des wollenden Subjekts schon präexistirt, aber zumal und in Eins gesetzt. Das absolut wollende und zufolge dieses Wollens realisirende Wesen ist schon Alles, was es (etwa in alle Unendlichkeit) wollen kann — sonst wäre es nicht real wollend, — es wäre lediglich wünschend oder begehrend dasjenige, was es eben nicht ist: — und der Effekt seines (realisirenden) Wollens kann auch hiernach (vgl. 6. 7.) nicht bestehen im eigentlichen Hervorbringen von Etwas, sondern nur darin, auseinander treten zu lassen in geschiedene Momente, also zum Zeitlichen zu machen, was im Wollenden verbunden, aber darum ohne ausdrückliche Sonderung existirt. Nur dies kann der Effekt des absoluten (göttlichen) Willens sein, gerade weil er absoluter ist und alle Elemente seines Wollens in sich selbst trägt; — während der bedingte, endliche Wille, der menschliche, allerdings den scheinbaren Vorzug hat, Neues hervorbringen zu können, weil er nur verändernder Ordner des schon Ausgeschaffenen, nicht aber wahrhafter Schöpfer, Hervorbringer aus dem realen Abgrunde der Dinge sein kann. So zeigt sich die nur für den oberflächlichen Blick paradoxe Wahrheit, daß es gerade im Begriffe des absoluten, wahrhaft schöpferischen Willens liegt, nichts Neues hervorzubringen, nur zeitlich werden zu lassen das Ewige, während die Willensentwürfe, welche wir ausführen, durch veränderte Combination des uns vorausgegebenen Stoffes Neues erscheinen lassen. Dabei ist bemerkenswerth, daß da, wo das lebendige und das geistige Geschöpf in gewissem Sinne in die

Rechte des Schöpfers treten, und sein Werk fortsetzen, in dem organischen Akte des Zeugens und in dem schöpferischen Bilden durch geniale Eingebung, dies Wirken hier zugleich ein unwillkührliches, der Freiheit entnommenes oder sie überwältigendes ist. In beiden werden wir uns bewußt, daß eine allgemeine Macht darin durch uns hindurchwirkt. — So wäre in diesem allgemeinen Begriffe des Willens eine Bestimmung gefunden, welche dem hier untersuchten Probleme annäherungsweise entspricht: absolutes Wollen oder Wollen des Absoluten kann nur in Zeitlichkeit Setzen des an sich Ewigen bedeuten.

10.

Was jedoch die Wirkung und der Inhalt jenes schöpferischen Willensaktes sei, was eigentlich vorgehe in jener Verzeitlichung des Ewigen, — welcher Ausdruck für sich selber nur eine ebenso abstrakte, als trivial gewordene Erklärung enthielte, — ist jetzt zu untersuchen. Nicht Wenige vielleicht der theistischen Denker werden der Meinung sein, daß den innern Hergang der Schöpfungsthat aufzudecken für uns unmöglich bleibe, indem wir in den Grund unsers eigenen Wesens nicht herabsteigen, die tiefste Voraussetzung unserer selbst, aus der wir sind, nicht völlig in den Gedanken auflösen können. Was an diesem Ausspruche wahr ist, welches aber nur das Individuelle, Einzelne und dessen Causalverkettung betrifft, verkennen wir nicht und werden es an seiner Stelle näher begründen, während das Universale und Allgegenwärtige des wirkenden Weltgrundes eben darum klar und sicher erkennbar bleibt, weil sein Effekt der allgemeine, zugleich das Wesen des wirkenden Grundes in sich selbst tragende ist, gleichwie Platon sagte, daß das in kleinerer Schrift der Natur Unerkennbare in dem größten Maasstabe ihrer Ausführung aufzusuchen sei, um dann erkannt werden zu können. Indem wir allerdings jedoch den auf pantheistischen Grundvoraussetzungen beruhenden Begriff eines absoluten Wissens für unsere Spekulation abgelehnt haben; kann es

in diesem Falle nöthig scheinen, an unser Erkenntnißprincip noch bestimmter zu erinnern: es ist nur das alte, auf dem auch alles Bisherige beruht — die metaphysisch verstandene Weltgegebenheit, welche, wie sie uns zur Lehre vom Wesen Gottes und von einer Natur in Gott brachte, so auch in demselben stetigen Zusammenhange das Wesen seines Willens wird entdecken lassen. Der Inhalt und der Zweck des schöpferischen Willens ist eben der Inhalt der Welt selber: in der Weltwirklichkeit muß jener sein Zeugniß niedergelegt haben. Die Prämissen für diesen Begriff bleiben daher auch hier die doppelten; zuerst: was Gottes Wirklichkeit ist im Gegensatze zu der der Welt; was überhaupt uns nöthigte, der unmittelbar erscheinenden Weltwirklichkeit die wahrhafte Wirklichkeit (Gottes) gegenüberzustellen, deren weiterer, durch seinen Willen vermittelter Effekt jene eben ist; sodann: — wie sich an diesem Effekte der Charakter des göttlichen Willens offenbart.

11.

Gottes eigene Wirklichkeit ist erkannt worden als absoluter Lebensproceß, stete Ueberwindung des Unendlichen, Uneinen durch die einende, harmonisirende Macht, welche sich überhaupt in seinem Selbstbewußtsein, zuhöchst in seinem Gemüthe gefunden hat, der eigentlich temperirenden Macht Gottes (IX. §. 34. 35. S. 49. §. 43. S. 68). Dies, wodurch das Ursprüngliche in ihm, die Fülle seiner Natur, deren Abglanz eben die erscheinende Wirklichkeit ist, trotz der Ausdrücklichkeit und Unterschiedenheit der Real-Ideen des Urmonadischen (§. 27.), dennoch nicht zur gegenseitigen Schiedlichkeit, — das räumlich Geschiedene nicht zur gegenseitigen Verfinsterung und Undurchdringlichkeit, das Dauernde nicht zur trennenden Genesis der Zeitlichkeit, werden läßt. Der Selbsterzeugungsproceß Gottes kann in keinem seiner Momente gehemmt werden, weil die Natur, das Uneine in ihm, nur als das Aufzuhebende, Werkzeugliche, der siegenden Einheit dient. Das absolute Leben, wie alles Leben, wird nur aus der steten Ueberwindung seiner Negation, der

Trennung der Lebensmomente, gewonnen: in diesem Sinne ist Hegels Satz, daß jede Affirmation nur Negation der Negation, sich aus ihr wiederherstellende Einheit entgegengesetzter Momente sei, noch immer von tiefer und universaler Bedeutung. In dieser vollgelingenden Ueberwindung des Trennung Suchenden, welche Gottes Leben zum absoluten macht, worin eben deßhalb die Einzelnheit und Schiedlichkeit nie in Disharmonie treten kann, sondern das von der Einheit Durchwohnte, weil intelligent Durchleuchtete, ist, beruht eben die volle, sich selbst genießende Wirklichkeit, in diesem Selbstgefühle die Seeligkeit Gottes. Der Selbsterzeugungsakt desselben zeigt sich auch hiernach als sein Selbsterkenntnißakt, welcher Gott von der Selbstallwissenheit auch zur Weltallwissenheit (der geschöpflichen Dinge) fortbegleitet und eine solche allein möglich, wie erklärlich macht.

Dies Universum haben wir nun bezeichnet als das wahrhaft wirkliche, theils seinem Inhalte nach: — Nichts vermag außer ihm (praeter ipsum) zu sein; — theils seiner Wirklichkeitsform nach: — es ist die allein wahre, in sich selbst vollgenügende Weise der Existenz. Daß es aber sei (daß es nicht bloß existire in der Fiktion unsers abstrahirenden Denkens), davon giebt das in abgestammter, unwahrer Existenz uns vorliegende Universum die allersicherste Bürgschaft: es hat sich gezeigt, daß sein eigener Zusammenhang und die Wechselbeziehung seiner äußerlich wahrhaft geschiedenen Theile sich nur denken lassen als innerlich zusammengehalten von jenem allgegenwärtig hindurchwirkenden ewigen Universum göttlicher Lebenskräfte. Am niedern, endlich getheilten Dasein scheint die Ewigkeit des göttlichen Seins gerade auf das Gewisseste hindurch. So weit das bisher klargewordene Resultat über das Verhältniß beider Universa.

12.

Indem aber die unmittelbare Welt ihrer Existentialform nach nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, ihrem Inhalte nach

jedoch nur Gottes eigenes Wesen ist; kann der sie bewirkende Schöpfungsakt, dessen Begriff wir suchen, lediglich gedacht werden als eine Degradation seines Wesens, ein Herabsteigen Gottes aus seiner Ewigkeit und wahren Substantialität, als Sich-Entäußerung des eigentlich Göttlichen in seinem Wesen: ein Gedanke, dessen scheinbare Paradoxie und nächste Unverständlichkeit uns nicht abhalten darf, zu bekennen, daß er auf dem geraden Wege der Konsequenz liege, und daß kein theistischer Schöpfungsbegriff, sofern er gründlich gefaßt wird, ihn umgehen kann (vergl. später §. 23.). Und was die Paradoxie desselben betrifft, so könnte an Schellings Bemerkung erinnert werden, daß die Schöpfung als einen Akt der göttlichen Selbsterniedrigung zu fassen, den tiefsten und frömmsten Denkern eigen gewesen sei. —

Aber warum überhaupt dieses Niedrigere hervorbringen, was mit der Gotteswürdigkeit und Weisheit dieser That in gerадem Widerspruche zu stehen scheint? und wie vermag überhaupt nur aus dem an sich Vollendeten ein Geringeres hervorzugehen? Auch dies „warum" und „wie" darf nicht unerörtert bleiben, so gewiß die Welt sich nicht als blind nothwendige Wirkung, sondern als Beabsichtigtes zeigt. Die Antwort auf alle diese Fragen kann jedoch nur in der Welt selber gesucht werden; in ihr muß die Lösung derselben niedergelegt sein. Dennoch möchte, diesen Schwierigkeiten und der ganzen Fassung der Frage gegenüber, ein großer Theil der Spekulativen vielleicht in Versuchung gerathen, sich von hier aus unmittelbar dem Pantheismus wieder zuzuwenden, und dieser wird nach dem obenhin gefaßten Scheine in jenen Umständen nur eine Bestätigung seiner Principien sehen. Es schiene nämlich hier der pantheistische Begriffsübergang sich auf das Behendeste und Füglichste wieder einleiten zu lassen, daß die Ewigkeit Gottes eben nur seine unendliche Selbstverendlichung (Weltwerdung) sei, womit der Knoten freilich zerhauen, und das hier uns beschäftigende Problem als gar nicht vorhanden nachgewiesen würde. Wäre ein solcher Rückfall in einen dialektisch schon völlig

überwundenen Standpunkt, — dergleichen jetzo aus Ungeduld oder Misbehagen über unbefriedigte Forschung so häufig sich zeigen, — mit wissenschaftlichem Fuge überhaupt hier zuzulassen: so müßte alles Vorhergehende, das Resultat unsrer ganzen Ontologie und die principielle Widerlegung des bloß Pantheistischen durch alle Begriffsstadien hindurch verläugnet werden.

Aber außerdem enthält die Betrachtung des Problemes der Welt gerade aus diesem Gesichtspunkte die wichtigste Stütze in der Weltgegebenheit selbst, indem sich in ihr das Niedere überall neben das Vollkommnere gestellt findet, und das Geringere dem Höhern zum nothwendigen Mittel der Selbstverwirklichung dient. Wir folgen also auch jetzt offenbar nur dem Zuge der Untersuchung, der im Gegebenen liegt, wenn wir von hier aus den Begriff der Schöpfung in's Auge fassen: das Problem fällt mit dem zusammen, das wir schon im Vorhergehenden mehr als einmal als das bis jetzt noch nicht gelöste bezeichneten: wie jene Trennung und äußere Entgegensetzung des Niedern und Höhern, Unvollkommnern und Vollkommnern erklärbar sei, welche eben die Endlichkeit der Welt ausmacht und die im Wesen Gottes nicht gedacht werden kann, dessen Natur in seiner geistigen Einheit aufgehoben ist.

13.

Sofern nun sich ergeben hat, daß Schaffen von Seiten Gottes nur heißen kann: entstehen lassen eines Niedrigern aus sich, indem also Gott schaffend nur sein eigenes Wesen herabsetzt oder des eigenthümlich Göttlichen entkleidet, daß dies Göttliche und allein ihm Zustehende aber in der völligen Durchdringung seiner Natur und seines Geistes liegt (IX. §. 31. S. 45.): so hat dieser vorher ganz unverständliche Ausdruck jetzt an dem Gegebenen selber seinen Sinn erhalten. Jenes Niedere, Depotenzirte, des eigenen Wesens Gottes ist die Natur in ihrem empirischen Sinne, als eine des Bewußtseins entbehrende Wirklichkeit; das Depotenziren, woraus sie entsteht, bestände daher nur in dem Sichzurück-

ziehen des göttlichen Geistes aus dem eigenen Substantiellen: die in seinem ewigen Wesen vom Bewußtsein durchdrungene, in den Geist gesetzte, göttliche Natur hörte auf dies zu sein, würde blind und bewußtlos wirkend, und darin bestände der ursprüngliche Akt des Schaffens, der Schöpfungsanfang. So sehr nun dieser Begriff abermals nur in seiner weitern Ausführung Wahrheit und Halt empfangen kann, so ist doch zu gestehen, daß er der einzige ist, welcher dem bisherigen Zusammenhange entspricht, welcher vorläufig den Widerspruch löst, der im Begriffe des Schaffens sich ergab, und der in die angegebene Antinomie (5.) hinaus lief: schaffend nichts Neues setzen zu können, — da in Gottes Wirklichkeit Alles, realer, wie idealer Weise, enthalten ist, — und doch eine neue Art des Daseins setzen zu müssen, da die unmittelbare Weltwirklichkeit jenes göttlich Wirkliche nicht zu sein vermag.

14.

So gewiß nun aber diese Weltwirklichkeit, obgleich aus einer ursprünglichen Selbstdepotenzirung Gottes entstanden, dennoch als Werk, Beabsichtigtes sich ankündigt (1.), also nichts Unwillkürliches, Blindwirkendes im absoluten Principe dabei zulässig ist, vielmehr, wie schon die frühere Dialektik der Weltzwecklehre gezeigt hat (V. S. 201. ff.), Absicht, Zweck der Weltentstehung in allen ihren Theilen zu Grunde liegt: so wäre es mit diesem Begriffe des Zweckes in völligem Widerspruche, ebenso mit der im Weltdasein allgegenwärtig sich bezeugenden Zweckmäßigkeit unverträglich, jene Depotenzirung der Natur Gottes, worin die Grundlage der Schöpfung gegeben ist, um ihrer selbst willen geschehen zu denken: sie kann nur um eines Andern willen, als Bedingung, Voraussetzung desselben, geschehen sein: sie ist, nach der Dialektik der Weltzwecklehre ausgedrückt, absolut nur Mittel, in keinem Sinne Selbstzweck.

Wir haben daher (metaphysisch, wie auch, was alsbald sich zeigen wird, erfahrungsgemäß) im Willen Gottes zur

Schöpfung ein Doppeltes oder, noch schärfer bedacht, ein Dreifaches zu unterscheiden, daß Gott, sich depotenzirend, etwas Untergeordnetes zuläßt, um dadurch einen höhern, endlich einen absoluten Zweck zu vermitteln: in Voraussicht auf diesen also das Niedere, nicht sowohl wollend hervorbringt, als wollend zuläßt, eine untergeordnete Kraft für sich walten läßt, um aus ihr, nun wirklich schöpferisch, das Höhere und Höchste, Beabsichtigte, herauszugestalten: — ein Mittel und der daraus zu verwirklichende Zweck, welcher nur aus der Unterwerfung, Ueberwindung jenes hervorgehen und nur so sich entscheiden, befestigen kann. Was dies aber sei, sowohl das Unterworfene, als das, was aus dem Unterworfenen hervorgeht, — wiewohl sich finden wird, daß wir hierin die allgemeine Weltökonomie des endlich Wirklichen bezeichnet haben, — dies wird ohne Zweifel die Welt, ihr Gegebenes, uns lesen lassen, weshalb wir nun die Weltzwecklehre in Bezug auf diesen Begriff des Schaffens von Neuem ins Auge fassen müssen.

So viel vorläufig zur Bezeichnung des neuen Princips, welches, wie es sich auch im Folgenden noch weiter zu befestigen hat, historisch wenigstens das für sich anführen kann, daß die Eine der großen Grundlehren über Gott und die Welt, welche sich, wie ein gemeinsamer Faden, durch alle Ueberlieferungen der Philosophie bis in die ältesten Zeiten hineinzieht, ihr bestätigend zur Seite tritt, so wie diese umgekehrt durch unsere Ansicht ihre Erklärung und ihr wissenschaftliches Verständniß erhält: daß nämlich die Sinnenwelt, das erscheinende sinnliche Dasein, weit mehr das Resultat eines zulassenden, als Werk eines positiv hervorbringenden Willens Gottes sei, — was ja eben der Begriff ist, welcher der Vorstellung jenes Philosophems von einem „Abfalle" der Sinnenwelt aus Gott zu Grunde liegt. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß ein tiefes Lebensgefühl in uns ein ähnliches Zeugniß giebt, indem das Sinnliche und Natürliche, wenigstens die sinnliche Potenz im Menschen, für sich wirkend und vom Geiste ununterworfen,

als ein wesentlich Ungöttliches, von Gott Entfremdendes empfunden wird. Die Konsequenz liegt nahe, es eben deshalb auch nicht als ein unmittelbar vom geistigen Principe in Gott Hervorgebrachtes, und so auch nicht als ein für sich selbst, sondern nur als Mittel, von ihm Gewolltes zu denken.

15.

Der Zweck, wie der End-Zweck der Schöpfung ist (und wird) realisirt in der Welt. Jedes Weltdasein ist Zweck für sich; daher an sich selbst zweckmäßig und vollendet, — aber zugleich für Anderes, also eingereiht in einen absoluten Zusammenhang von Zwecksteigerungen und in einem absolut höchsten Zwecke sich abschließend. So weit die Weltzwecklehre der Metaphysik.

Wie wir nun aber von der sichtbaren Gegebenheit der Zweckbeziehungen in der Welt schon vorlängst zurückschließen mußten auf ein im Schaffen derselben zwecksetzendes Absolutes: so gewinnt damit der Begriff des Zweckes der Welt eine Bedeutung für das Bewußtsein Gottes selber. In diesem (subjektiven) Sinne ist „Zweck" ein vorbildlicher Gedanke, den man zu realisiren strebt, um ihm auch außer seinem Denken — und der Realität, die er präexistirend schon im Zwecksetzenden hat, Wirklichkeit zu geben: — dies aber nur zufolge eines (innerlich gleichfalls gedachten) Beweggrundes, und durch vermittelnde Glieder, als gleichfalls gedachte Mittel für jenen Zweck. Eine solche, Zweck und Mittel verbindende Gedankenreihe ist nun auch in Gott anzunehmen, so gewiß einerseits die Welt zweckerfüllt, andererseits Gott selbstbewußte Persönlichkeit ist, und dem Akte des Schaffens zu Grunde zu legen. Es ist unsere alte Lehre vom „Gedankenkosmos" in Gott, hier nur eigentlicher auf den Begriff des schöpferischen Zwecksetzens bezogen.

In diesem Sinne gewinnt auch für die spekulative Theologie die ältere, von den neuern Theologen beinahe fallen gelassene Frage wieder ihre Bedeutung: welches in Gott der

Endzweck der Schöpfung gewesen, — oder vielmehr, welches er sei? Nur ist dieselbe dadurch auf einen andern Standpunkt gerückt, daß dieser Endzweck von uns nicht hinter der Welt gesucht wird, etwa in sonstigen (leeren und zugleich menschlich subjektiven) Hypothesen, über die möglichen Zwecke, die Gott bei der Weltschöpfung gehabt haben möge, sondern daß er in der wirklichen Welt lesbar niedergelegt, als ihr Inhalt ihr einverleibt sein muß. Das ist es gerade, was die Motive und Endzwecke endlicher Geister von denen des absoluten Geistes unterscheidet, und warum die gleiche Auffassung des letztern diesen verendlichen würde, daß bei endlichen Geistern ihre Vorsätze und Zwecke in der That hinter der Ausführung bleiben, sogar sich absichtlich verbergen können, so daß sie in ihren Handlungen als ungewisse oder vieldeutige erscheinen mögen, während es gerade das Wesen des absoluten Willens und seines Endzweckes ist, unverhüllt und vollendet im Gewollten an's Licht zu treten. Deßwegen scheint uns auch die mittlere Auskunft einiger neuern Theologen unzureichend, überhaupt zwar einen Endzweck der Schöpfung in Gottes Persönlichkeit anzunehmen, diesen aber als einen vielfach denkbaren, so oder anders zu fassenden, d. h. verborgenen, zu bezeichnen. Auch dies würde involviren, daß die Absicht Gottes in seinem Schaffen nicht völlig erreicht sei oder werde, daß die Schöpfung, in einigem Grade wenigstens, mislungen sei, was sich widerspricht. Die Schöpfungsabsicht, ihr Mittel-, wie höchster Endzweck, ist selbst der Inhalt der Welt, das Resultat ihrer stufenweisen Entwicklung und in den universalen Thatsachen derselben mit den gewissesten Zügen ausgeprägt.

Hiergegen könnte zunächst mit einigem Scheine der Gründlichkeit nur die skeptische Betrachtung geltend gemacht werden, daß, wenn der Endzweck der Schöpfung ihr eigener Inhalt ist, wir höchstens doch nur im Bereiche unserer tellurischen Erfahrungen diesen Zweck zu erkennen vermöchten, während dieser in andern Theilen der Schöpfung ein ganz anderer sein

könnte; — ein Argument, welches trotz seiner scheinbaren Erheblichkeit, dennoch ebenso unphilosophisch, als erfahrungswidrig ist, indem es willkürlicher und unberechtigter Weise den Zusammenhang und die durchwaltende Analogie der Welt in Abrede stellt und so den eigentlichen Begriff des Universums aufhebt. Auf's Bestimmteste ist ihm jedoch der Gedanke entgegenzuhalten, daß durch das ganze Universum erfahrungsgemäß eine einzige Welt geometrischer und mechanischer Gesetze hindurchgeht, dieselbe, welche auch auf der Erde sich allgemein wirksam zeigt: auf dieser bewährten Voraussetzung beruht alle wissenschaftliche Astronomie. Indem sich diese Gesetze auf unserm Planeten jedoch in der innigsten Verbindung und Wechselbeziehung mit den höhern Gesetzen des organischen Lebens zeigen, ja als die nothwendige Voraussetzung (das Schöpfungsmittel) für dieselben, welche sich wiederum als die Stätte und das Mittel zum Hervortreten des Geistes bewähren: so läßt sich, was ohnehin von dem Begriffe des Weltganzen, der Einheit des Universums unabtrennlich ist, — der Satz aussprechen, daß eine einzige allgemeine, aber damit sich specificirende Analogie von allmählig sich steigernden und vollendenden Weltstufen, deren höchste der (endliche) Geist ist, durch das ganze Universum hindurchreiche, daß daher schon völlig sicher aus der planetarischen Entwickelung die Zweckverknüpfung des Ganzen zu entdecken sei. Wir entscheiden jedoch damit keinesweges, wie es scheinen könnte, nach irgend einer Seite hin über die Frage, welche jetzt zu so lebhaften Verhandlungen geführt hat: ob unser Weltkörper allein ein Geistergeschlecht aufzuweisen habe, oder ob auch jeder andere das seinige besitze? *) Es scheint uns, diese Frage überhaupt aus allgemeinen metaphysischen Gründen lösen zu wollen, auf einer, auch in andern Spuren sichtbar genug hervortretenden, principiellen Miskennung des Metaphysischen und seiner Geltung überhaupt zu

*) Vgl. Weiße „Uebersicht der phil. Literatur:“ Z. Schr. VIII. S. 102. ff.

beruhen. Ein „absolutes," nach gewissen abstrakt apriorischen Allgemeinprincipien die concretesten Fragen allgültig lösendes Wissen giebt es überhaupt nicht: auch die Metaphysik hat sich an das Gegebene zu halten, und kann es nur, wie alles Bisherige es zu zeigen suchte, metaphysisch bearbeiten. Wie dies sich von selbst verstehen sollte, so hat es auch der richtig verstandene Hegel an mehr, als Einer Stelle, ja principiell eingeschärft, indem er bei Fragen, die in ein ähnliches Gebiet des Hypothetischen auslaufen, jede Entscheidung darüber ablehnend, behauptet, die Philosophie habe sich nur an das Wirkliche zu halten. Jene ganze Frage übersteigt aber durchaus den Bereich des uns Wirklichen, Gegebenen: es läßt sich definitiv für keine der beiden Antworten entscheiden, ohne daß die allgemeine Frage nach dem in der Verwirklichung des freien Geistes erreichten Weltzwecke dadurch die geringste Beeinträchtigung erlitte. Jedenfalls liegt er als ein verwirklichter vor uns. — Behutsamer, weil genau an das Gegebene der Analogie sich haltend, wäre nach unserer Meinung die Antwort auf jene besondere Frage so zu stellen: daß überall im ganzen Universum, wenn die gleichen oder analogen Bedingungen eintreten, wie auf unserm Weltkörper, aus den gleichen Ursachen gleiche Erfolge hervorgehen werden: aus seinen nothwendig vermittelnden Bedingungen der überall ausgegossene, Alles durchdringende Geist auch in endlich selbstbewußter Verwirklichung.

16.

Es hat sich daher schon im ganzen bisherigen Resultate der Metaphysik gezeigt, und ebenso darf es als das feste Ergebniß aller Naturwissenschaft betrachtet werden: — das Hervortreten des endlich selbstbewußten Geistes ist das Ziel und der Endzweck aller Naturentwicklung und aller ihm vorausgehenden Weltstufen. Ob damit auch schon der absolute oder höchste Endzweck gefunden sei, bleibe vorerst dahingestellt, da wir den so eben ausgesprochenen Begriff, daß der endliche Geist (der Mensch)

Endzweck des Ganzen sei, selbst noch tiefer verstehen müssen. — Aber er bedarf zu seiner Verwirklichung der Natur, als der Voraussetzung seiner selbst, gerade ebenso, wie Gottes Geist sich derselben bedürftig, oder schärfer ausgedrückt, absolut auf eine Natur in sich bezogen, erwiesen hat. Der Schöpfungsakt und Weltprozeß — hiermit aber zugleich auch der Inhalt und der Zweck desselben — ist also, wie weit er es vermag im Endlichen und in der Weltform der Genesis, das Abbild (die Wiederholung) des göttlichen Selbsterzeugungsprozesses; — nur daß, was in Gott zur höchsten Einheit vermittelt und somit ewig, dauernd ist, die Wechseldurchdringung nämlich seines Geistes und seiner Natur (13.), hier eine ursprüngliche Zertrennung erleiden muß, und so in eine zeitliche Währung hinaustritt: — der Geist erscheint kreatürlich überall erst als das Spätere, und ist faktisch verflochten in eine Leiblichkeit, die ihm in dem gewöhnlichen Dasein als ein dunkel Undurchdringliches, nicht in das Licht des Geistes Aufzulösendes, gegenüber bleibt. — Im Principe dieser Theilung der in Gott ewig verbundenen Hälften, welche sich vom Grundakte des Schaffens unabtrennlich erwiesen hat, liegt der ursprüngliche Grund aller Abstufung und Gliederung des sinnlich erscheinenden Universums. Der ganze, überall durchgreifende Dualismus in der Weltökonomie von Substrat oder Mittel und von dem aus ihm sich Verwirklichenden oder dem Zwecke, von Stoff und Kraft, überhaupt von Natur und Geist, ist lediglich daraus hervorgegangen, daß der Schöpfungsakt nur auf einer Sonderung, Entgegensetzung des in Gott Vereinigten beruht.

17.

Dies ist also der eigentliche Willensakt des Schaffens, — dasjenige, was zugleich in der That nur durch Willen, freien Entschluß begreiflich geschehen kann, — die in Gott vom Geiste durchdrungene Natur für sich sein und wirken zu lassen, den Geist aus ihr zurückzuziehen

und ihre Kräfte in Bewußtlosigkeit zu versetzen, wodurch sie zu etwas gegen Gott, sofern er Geist und aus dem Geiste Wirkender ist, Selbstständigem, aber zugleich Niederem werden. Dies liegt in der nothwendigen Konsequenz alles Bisherigen; erst dieser Gedanke macht auch die frühere Auskunft verständlich, zu der wir mit Unvermeidlichkeit hingedrängt wurden, den Schöpfungsakt als den einer Selbsttheilung des göttlichen Wesens zu fassen (13.), indem die Weltkräfte, die ursprünglich (in der Natur Gottes) im Lichte des göttlichen Bewußtseins stehen, nun zu blind wirkenden werden, dadurch aber, wiewohl göttliche oder göttlichen Ursprungs, dennoch nicht mehr Gottes im eigentlichen Sinne, sondern ein blind Vernünftiges geworden sind, kurz demjenigen gleichen, was man in der bisherigen pantheistischen Auffassung als Weltseele oder Weltgeist zu bezeichnen und zum Absoluten zu erheben gewohnt war, und das wir, für das wahre Absolute oder Gott gehalten, widerlegt haben. Daß in jenem Begriffe zugleich alle weitern Probleme der Welterscheinung ihre vollständige Erledigung finden werden, hat die folgende Ausführung zu zeigen. Er ist demnach nicht nur von dieser Stelle aus, als Konsequenz des Bisherigen, sondern im weitern Zusammenhange der nachfolgenden Ausführung zu beurtheilen. Wenn es jedoch nach unserer ganzen Grundansicht als das eigentlich Charakteristische des göttlichen Waltens in der Natur und Geschichte zu bezeichnen ist, als das Künstlerische seines Verstandes und das eigentlich Persönliche und Kühne seiner Beschlüsse, mit dem einfachsten, aber unerwartetsten Mittel die gewaltigsten und vielfachsten Wirkungen hervorbringen, wie dies sich als eigentliches Gepräge der göttlichen Weltökonomie und Vorsehung in Allem zeigt, so daß wir es nur aus dem Gegebenen herausfinden und anerkennen, keinesweges aber apriori, zufolge einer im „reinen Denken" gefundenen Vernunftnothwendigkeit, ableiten können: so gilt dies vor Allem offenbar von dem primitiven Schöpfungsakte, der, sofern überhaupt Gott nur als persön-

liches Wesen mit freiem Denken und Entschließen begreiflich ist, auch jenen Charakter weisester Einfachheit bei mächtigster Wirkung an sich tragen wird. Er ist das apriorisch Unausfindbarste, und doch, durch gründliches Eindringen in die Weltthatsächlichkeit einmal gefunden, das einfach Ueberzeugendste.

18.

Hier gilt es nämlich, sogleich an eine universale Weltthatsache zu erinnern, in der ein Problem liegt, welches, von der bisherigen Philosophie schlechthin unerledigt, nur in jenem Schöpfungsbegriffe seine entscheidende Lösung erhalten kann. In der Natur, wie sie gegeben ist, muß als das eigentlich Räthselhafte, in ihrem Begriffe daher als das Widersprechende erscheinen: wie sie in ihrer bewußtlosen Wirklichkeit durchaus doch geistgemäß zu sein vermöge, wie wir eine blinde, aber zweckmäßige, nur aus dem Principe der Intelligenz in ihr erklärbare Thätigkeit allgegenwärtig in ihr finden können, — während sie doch vom Geiste entblößt, ja ihrem Begriffe nach das Nichtsein (die Negation) des Geistes ist. Diese Beschaffenheit derselben ist zunächst zu erklären, und Nichts ist eigentlich verständlich geworden von all ihren Erscheinungen, wenn dies Grundproblem nicht gelöst ist. Aber freilich dürfte sich finden, daß die beiden letzten Systeme, statt einer Lösung desselben, nur sich begnügt haben, ihm, als Probleme, einen allgemeinen Begriffsausdruck zu geben, — der nächste und nothwendig zu vollziehende Schritt allerdings, um von hier aus mit Sicherheit an die eigentliche Lösung desselben zu gehen.

Schelling hat gleich zuerst, als er mit der Idee seiner Naturphilosophie hervortrat, das tief eindringende Wort gesprochen: „die Materie" (die allgemeine Grundlage der Natur) „könne nichts Anderes sein, als der erloschene Geist." Dasselbe meint Hegel, wenn er die Natur „den sich entfremdeten Geist," darum aber auch „den unaufgelösten Widerspruch" nennt. Hiermit war von beiden

Denkern das eigentlich Räthselhafte der Natur auf das Bestimmteste erkannt und auf das Kräftigste ausgesprochen; aber es läßt sich bei ihm nicht stehen bleiben: denn aufgelöst muß jener „Widerspruch" werden, nicht, wie Hegel meint, als ein realer (d. h. als ein nicht weiter erklärliches Grundfaktum) eben dahingenommen: indem die Vorstellung eines „erloschenen" oder eines „sich entfremdeten" Geistes, so treffend sie das Grundwesen der gegebenen Natur ausdrückt, doch in keinem Sinne ausreichen kann, um jenes blindzweckmäßige, geistesartige Wirken derselben verständlich zu machen. Sie ist nichts Anderes, als nur das unter einen allgemeinen Ausdruck gebrachte Problem selber.

Gerade von hier aus muß daher noch einen Schritt weiter zurückgegangen werden, und nur dies haben wir durch jenen Schöpfungsbegriff (17.) gethan, wonach der eigentliche Akt des göttlichen Schaffens in dem Depotenziren der eigenen Natur durch Zurückziehen des Geistes aus ihr besteht. Aber es wird dadurch wirklich erklärt, was es mit jenem „Erloschen-" oder „Entfremdetsein" des Geistes in der Natur auf sich hat, indem von uns nachgewiesen worden ist, wie ursprünglich (seit Ewigkeit) der Geist in ihr gewaltet habe. Nur weil Gottes ewige Natur (der eigentliche Grund der erscheinenden) im Geiste stand, durchformt, völlig beherrscht und unterworfen war von der göttlichen Weisheit, wird es begreiflich, wie die faktische Natur — nach einer offenbar inzwischen eingetretenen Entziehung dieses wirkenden Geistes, was gerade die Schöpfungsthat, der Grund aller Endlichkeit und Weltgenesis ist — (worin zugleich also ein „zeitlicher Anfang" der Schöpfung mitbehauptet wird, ohne in die Widersprüche zu verfallen, welchen nach der gewöhnlichen Auffassung dieser Begriff sich nicht entschlagen kann), — auch bewußtlos ihre dem Geiste analogen Wirkungen hervorzubringen vermag. Erst unter dieser Voraussetzung wird das Princip des absoluten Idealismus, der Begriff jener „Identität" — eigentlicher vielmehr der Wechseldurchdringung — von

Natur und Geist, von Realem und Idealem, Subjektivem und Objektivem, auf welchem die Welterklärung in Schellings und Hegels bisheriger Philosophie beruht, von dem Widerspruche und der innern Unbegreiflichkeit frei, die vorher unverkennbar auf ihr lasteten. Wenn nach Bruno's und Schellings tiefer und sachgemäßer Auffassung dem Weltgebäude die weiseste Meßkunst einverleibt ist, wenn der Organismus der Welt im Ganzen, wie in den einzelnen Erscheinungen des individuellen Lebens, eine ihm eingeborene selbsterhaltende und sich wiederherstellende Weisheit zeigt, die weit alles Dasjenige übertrifft, was die besonnenste menschliche Reflexion zu ersinnen vermöchte; wenn in den Kunsttrieben der Thiere sich die ersten Regungen des Aesthetischen, einer künstlerischen Phantasie, der Natur zeigen: so sind diese universalen Erscheinungen – da doch ohne Phantastik, von welcher jedoch jene idealistische Grundansicht über die Natur, eben um der Unklarheit ihres Princips willen, sich in der That noch nicht losgemacht hat, ein eigentlich geistiges, d. h. bewußtes Bilden in der Natur nicht angenommen werden kann, — nur zu erklären, als die nachgebliebenen Spuren des ursprünglich in der That und mit Bewußtsein in ihr thätig gewesenen (selbstschöpferischen) göttlichen Geistes (IX. §. 34. f. S. 49. ff.): — die Nachwirkungen aus dem Urstande der göttlichen Natur in die endliche, entgeistete, die endlich aber nur durch jene Entziehung erst geworden ist.

19.

Das hier Nachgewiesene entspricht von Seiten des Schöpfungsbegriffes genau demjenigen, wodurch wir im metaphysischen Begriffe Gottes die Nöthigung fanden, über die Auffassung desselben, als der Weltseele oder des (in der Natur noch bewußtlos wirkenden) Weltgeistes hinauszugehen. Diese Begriffe, für die letzten, absoluten Definitionen Gottes genommen, erwiesen sich als Widersprüche: sie sind selbst Problem, bedürfen einer höhern Erklärung (Z. Schr. V. S. 214. ff.). Ebenso hier: der Begriff einer blindwirkenden Weisheit der Natur,

eines „bewußtlosen Naturgeistes," ist für sich selbst völlig widersprechend, ein sinnloses Wort, um ein darin enthaltenes Problem zu verstecken. Statt Etwas zu erklären, bedarf er selber der Lösung des in ihm liegenden Widerspruches.

Für diese bleibt — um die unsrige, als die einzig zulässige, hier von einer neuen Seite zu zeigen — nur die Alternative übrig: Entweder Gott selbst, d. h. der bewußte Geist desselben, ist der in allen Naturwirkungen unmittelbar und allein thätige: dann müßten wir aber diese ununterbrochene, bewußt aktive Assistenz Gottes bis auf die kleinsten Naturvorgänge, bis auf das Wachsen jedes Organischen hin, ausdehnen, weil in jedem innere Zweckmäßigkeit (das durch jene Annahme eben zu Erklärende) vorhanden ist. Hiermit wäre jedoch der Begriff der Natur, wie der des Geschöpfes, in gleicher Weise aufgehoben; der hinter dem Vorhange aller scheinbaren Naturgesetze (die es dann gar nicht giebt) waltende Geist (Wille) Gottes wirkte Alles allein und zugleich: eine in jeder Hinsicht, — auch von allem Anstößigen abgesehen, welches bei einer solchen Voraussetzung sogleich sich aufdrängt, — ungenügende, gewaltsame Erklärungsweise, welche deßhalb auch nirgends gehegt oder wissenschaftlich ausgebildet worden ist, so weit wir die Geschichte der Philosophie zu übersehen vermögen, außer etwa in Berkelei's abstrakt und sehr unausgeführt gebliebenem Idealismus. Ebenso wenig vermöchte sie den andern Grundcharakter der Natur begreiflich zu machen, daß diese nur allmählich und stufenweise das Vollkommnere hervorzubringen vermag, daß sie überhaupt ein in eine stetige Folge von niedrigern und höhern Weltwesen getheiltes Ganzes ist, was Alles unter jener Voraussetzung einer unmittelbar einwirkenden geistigen Allmacht Gottes unverständlich, ja widersprechend bliebe. Ebenso ist als Grundtypus aller Schöpfung anzuerkennen, daß sich jedem Weltdasein bis in seine verborgenste Tiefe hinab eine individualisirende, jede bewußte Regelmäßigkeit oder Norm überschwellende Potenz einmischt, kurz, daß bei der Bildung alles Weltdaseins ein Princip der Eigenheit mitgeschäftig ist,

was eben den Grund des Geschöpfes in seiner eigentlichen, selbstständigen Bedeutung ausmacht und jene abstrakt theistische Auffassungsweise geradezu ausschließt, als auch in dieser Hinsicht unzureichend zur Welterklärung.

So bliebe nur die andere Alternative übrig, die von uns nachgewiesene: der Geist, das bewußte Princip, ist das uranfängliche der Weltbildung: das Dunkle, Blindwirkende, wie es für uns vom Standpunkte der Weltgegebenheit das Vorangehende ist, kann demnach nur das Vermittelte sein; aber vermittelt nicht durch einen (ohnehin undenkbaren) Akt der Neuhervorbringung, sondern durch Entziehen des geistigen Princips in dem ewigen Realgrunde der erscheinenden Dinge selbst, welches dennoch sich verräth, ursprünglich mit ihm verbunden gewesen zu sein und in ihm gewaltet zu haben. Hierdurch allein wird jenes Mittlere zwischen Geist und Nichtgeist, das blindgeistig Wirkende, welches sich als das Hervorbringende und Erhaltende in der gesammten endlichen Natur zeigt, ohne Widerspruch erklärlich. — Mit Nichten aber bleibt übrig die dritte, wiewohl jetzt hergebrachte Auskunft, jenes Blindgeistige selbst zum Ursprünglichen zu machen, den Weltgeist („Naturgeist") für ein Absolutes zu halten, was erst im Menschen zum eigentlichen Bewußtsein seiner selbst gelange; denn diese Auskunft hat sich eben als eine völlig sinnlose, Nichts erklärende Halbheit erwiesen; und, wie es im Vorigen einer der wichtigsten Uebergänge war, den Begriff des Weltgeistes, der nur an sich seienden Vernunft, gleich ursprünglich und von Anfang in den des an und für sich seienden, persönlichen Geistes aufzuheben: so entspricht demselben hier auf das Genaueste die Nachweisung, daß auch jene blinde Weisheit der Natur eine vom bewußten Geiste durchformte und ihm immanente Natur zur Voraussetzung haben müsse, um auch nur bewußtlos dem Geiste verwandt sich zeigen zu können.

20.

Aus allem bisher Entwickelten ergiebt sich für Gott ein doppeltes Verhältniß zur Schöpfung oder zu den endlichen Dingen: es ist eben der Akt des Schaffens, durch welchen er

sich ihnen immanent und transscendent zugleich setzt, und erst hier wird erklärt, wie Beides nicht nur möglich sei, sondern wie in Folge der Schöpfung (in dem scharf bestimmten Sinne, dem wir diesem Worte gegeben haben) die Immanenz Gottes nur verbunden mit seiner Transscendenz, und umgekehrt, gedacht werden könne. Gottes Natur, seine realen Lebenskräfte, sind das Immanente, Allgegenwärtige in der Schöpfung, und nichts Reales in den endlichen Dingen, was nicht aus der Selbstverwirklichung derselben, der eigentlichen Urposition und monadischen Grundlage alles Daseins, hervorginge. Aber eben deßhalb, weil sie blindwirkende, von seinem Geiste losgelassene, selbstständige (darum kreatürliche) geworden sind, steht der Geist Gottes über ihnen, ist ihnen durch den Schöpfungsakt selber transscendent geworden, ohne daß sie darum aufhörten, mit Gott durch seine Natur in Einheit zu sein, oder auch von Seite seines Geistes mittels jener Natur für ihn durchdringlich und durchwirksam zu bleiben: er kann sie wieder in Besitz nehmen durch Wiedervereinigung seines Geistes mit ihnen, durch die in ihnen wiederhergestellte auch geistige Immanenz. Aber dies ist dann ein neuer und höherer Zustand derselben, indem die Grundlage ihrer Selbstständigkeit ihnen dadurch nicht entzogen, vielmehr in ihrer Entwicklung und Selbstbehauptung gekräftigt und verstärkt wird.

So wäre nun Gott in der Schöpfung das doppelte, oder, diese Zweiheit selbst tiefer erwogen (vgl. 14.), das dreifache Princip: er ist die Grundlage, allgemeine Materiatur (prima materia) der endlichen Dinge, dasjenige, was selbst allmählig und stufenweise zu entwickeln, durch das Höhere zu überwinden ist, woraus der Grund einer Schöpfung und Stufenfolge in der erscheinenden Natur hervorgeht: aber nicht minder ist er das Princip der Ueberwindung, das Befreiende, die Selbstentwicklung des Kreatürlichen Erregende selbst; als solcher wird er sich in der Natur, wie in der Geisterwelt, ohne Zweifel gewisse an den besondern Disciplinen der Realphilosophie nachzuweisende Formen der Wirksamkeit geben. Hiermit hat aber

Gott nur die Bedingungen sich gegeben zur Verwirklichung des dritten Princips, welches erst der absolute Zweck (das Ziel) der Schöpfung ist, sich in die geistige Immanenz mit den geschaffenen Dingen wiederherzustellen, im Gebiete der Natur sowohl, wie in dem des endlichen Geistes. Wie nämlich mit jenem Grundbegriffe der Schöpfung von der einen Seite die Möglichkeit einer Entartung des Naturlebens in Aussicht gestellt wird, da die Selbstentwicklung desselben nun nicht mehr eine vom bewußten Principe geleitete ist, wie sie es ursprünglich in Gott gewesen wäre; ebenso wenn andrerseits die Möglichkeit einer Verkehrung des bewußten Lebens, des kreatürlichen Geistes, der sich eben aus jenem Naturgrunde zu verleiblichen, und damit zu verselbstständigen hat, in der Konsequenz jener Prämissen liegt: so ist es dennoch in beiderlei Hinsicht nur der „Zweck," und so die Vollendung der Schöpfung, daß die geschaffene Natur wieder von jenem geistigen Principe durchdrungen, der ewigen Natur Gottes adäquat werde (was einer Verklärung derselben am Ende der gegenwärtigen Weltordnung gleichkäme), daß der kreatürliche Geist aber in die Einheit mit dem göttlichen Geiste erhoben, von ihm in Besitz genommen würde (was der Wiedergeburt, der Vollendung alles geistigen Daseins, wie die Religion sie als Ziel lehrt, gleichzusetzen wäre). Gott ist aber das erste und zweite Princip nur in Vorausbeziehung des durch sie sich vermittelnden dritten. Nur so ist die Natur, als das Mittel, der kreatürliche Geist, als der Mittelzweck, mit dem absoluten Zwecke, der Einheit des endlichen und des göttlichen Geistes, verknüpft zu denken, und der ganze Begriff der Schöpfung nach ihren beiden entlegensten Enden hin umfaßt, nach ihrem Ausgangs- und ihrem Zielpunkte. —

Vielleicht kann durch die bisher entwickelte Grundansicht ein alter spekulativer Mythus, der in seiner unmittelbaren Fassung freilich das Weltproblem mehr zu verschleiern, als zu erklären geeignet war, seine ungezwungene Auslegung finden; denn wenigstens durch sein Alter und seinen weitverbreiteten Ein-

fluß, der sogar noch im Platonischen Timäus hindurchblickt, scheint er einer solchen Erklärung ebenso werth, wie bedürftig zu sein, zumal da er wohl nur entstanden ist aus der durchaus wahren und auch von uns festgehaltenen Grundvoraussetzung, daß in Gottes Natur und Geist ursprünglich ein Chaos, eine erst in Ordnung zu bringende Welt anzunehmen, Widerspruch wäre, daß das Vollkommene vielmehr der Anfang sei. So läßt jene alte Lehre die gegenwärtige, von chaotischen Zuständen anhebende Sinnenwelt in Folge des „Abfalls" eines überkreatürlichen Geistes von Gott entstehen, der, sich selber verfinsternd, auch einen Theil der Engelwelt (der schöpferischen Potenzen in Gott) in die eigene Verfinsterung mit fortgerissen habe. Zur Wiederherstellung der Welt aus jenen, ohne seinen Willen entstandenen chaotischen Anfängen habe Gott die sichtbare Schöpfung in stufenweiser Ueberwindung jenes finstern Princips geordnet, woraus die Weltstufen des unvollkommneren und vollkommneren Daseins hervorgegangen seien. Die entgegengesetzte Voraussetzung, daß nämlich das Chaos, Dunkle, Unvollkommne, der absolute Anfang aller Dinge sei, macht die Grundlage aller heidnischen Mythologie und der griechischen Spekulation bis auf Platon aus, und erst hierdurch kommt Licht in beide, während die tiefere Frage, ob dieser Anfang des Daseins in der That der absolute, aus sich selbst beginnende sein könne, ob er nicht selber einer noch höher steigenden Vermittlung bedürfe, diesem Theile des Alterthums völlig fern blieb, während hier eine innere, gegenseitige Beziehung, ja Ergänzung beider Grundansichten unter einander, wenn auch nicht nach historischem Zusammenhange, so doch in ihrer spekulativen Beurtheilung, sich kund giebt: beide werden gerade an ihrem Gegensatze verständlich. Hier ist indeß klar, daß jene Verselbstständigung des Urgrundes in Gott, welcher die Grundlage zur Schöpfung bildet, wenigstens ihrer Wirkung nach als ein Sichlosreißen von Gott betrachtet werden kann, und so ist die Vorstellung eines Abfalls (spekulativ ausgedrückt: eines von Gottes Geiste unabhängig wirkenden Grundes), als das Veranlassende

zu einem Bilden der Sinnenwelt und einer stufenweise sich steigernden Ueberwindung jenes blind natürlichen („verfinsterten") Princips, nicht falsch, nur unvollständig und insofern unausreichend. Sie deutet richtig auf die Stelle des noch nicht völlig gelösten Räthsels der Welt, und so kann es zugleich höchst bezeichnend scheinen, daß Schelling, nicht allein in seinen frühern Schriften (am Ausdrücklichsten in „Philosophie und Religion"), sondern auch später sich dieser Vorstellung bedient hat, um das Große und Eigenthümliche der durch ihn begründeten neuen Weltansicht, der Lehre von einem in der Kreatur von Gott unabhängigen Grunde, daran anzuschließen.

21.

Durchgreifender für den von uns gegebenen Schöpfungsbegriff ist die Betrachtung, daß, sofern das „Chaos", das blinde, losgelassene Walten der Naturkräfte, metaphysisch als nur der relative Anfang unserer, der erscheinenden Schöpfung, gesetzt werden kann, hiermit das Universelle der Weltthatsachen durchaus übereinstimmt: Metaphysik und Weltgegebenheit entsprechen auch hierin sich völlig; jene erklärt die letztere; aber diese bestätigt auch in den Resultaten, welche die fortgesetzte empirische Forschung darbietet, daß dort die richtige Erklärung getroffen sei. So reichen jetzt Astronomie, Geologie und Physik durch ihre Ergebnisse in die Metaphysik hinüber, und wie sehr wir auch am Anfange aller jener Untersuchungen stehen mögen, so ergiebt sich der Parallelismus beider Erkenntnißgebiete so zutreffend und ungezwungen, daß er nicht unbeachtet bleiben kann, und den indirekten Beweis führen muß für die Richtigkeit unserer metaphysischen Resultate. Die neuern Ergebnisse der empirischen Forschung über die Welt- und Erdbildung, welche zeigen, daß der gegenwärtigen Gestalt der Welt durchaus ein zeitlicher Anfang gegeben werden müsse, und zwar daß sie in jeder Gestalt ihres Daseins noch in den ersten Anfängen der Entwicklung begriffen sei, die durch eine immer tiefer dringende Ordnung und Sichtung der früher chaotisch in einander liegenden und ungeschieden wirkenden Urkräfte hervorgehe: — diese Ergebnisse

drücken nur empirisch aus, was sich als Resultat unserer Forschung ergeben hat; und wenn man für dieses in seiner Begriffsallgemeinheit einen empirischen Beleg oder Ausdruck sucht, so erhält er ihn in jenen allgemeinen Weltthatsachen selber. Hat nämlich die Metaphysik festgestellt, daß die Lebens- und Bewegkräfte der Welt gerade Gottes eigene Natur und innerstes Wesen ausmachen; so ist die Brücke von der Metaphysik zur Erfahrung, über welche neuerdings so vielfach berathen wurde, in jenem selbst gefunden. Es zeigt sich, wie wir mit dem „Rationellen" (Metaphysischen) nicht sowohl, wie Schelling es begehrt, „bei dem Wirklichen" (Physischen) „angelangt sind," als vielmehr, daß wir, wie es recht ist, mit jenem mitten in diesem stehen. Es ist derselbe Inhalt, hier in seiner realen Ausdrücklichkeit erkannt, dort zu seinem allgemeinen Begriffsausdrucke erhoben. Deßhalb kann aber auch nur die Metaphysik den wahren Grund, das eigentliche Substrat jener Weltentwicklung erkennen, Gottes eigene, ideal-reale Natur, welche der Physik darin unsichtbar bleibt. Erdmann*) hat Recht, wenn er sagt, daß die Physik (Naturphilosophie), als solche, von Gott Nichts wisse, sondern nur das Gegebene erkenne: die Metaphysik aber weist nach, daß in dem physischen Vorgange Gott selbst, seiner Natur nach, wirke, daß man hier Metaphysisches vor sich habe, so wie umgekehrt, was scheinbar in eine weit entlegene Region von Begriffen entrückt, metaphysicirt worden sei, dicht vor uns liege, und so auch der erfahrungsmäßigen Controle unterworfen werden könne. —

22.

Nach allem Bisherigen läßt sich nun um so eigentlicher und statthafter die Frage erneuern, wie aus dem in der Welt thatsächlich verwirklichten Zwecke der Schöpfung der in Gott

---

*) „Natur oder Schöpfung?" 1840. S. 126. 27. Vgl. desselben „Grundr. der Logik und Metaphysik" 1841. S. 169.

liegende subjektive Zweck, der „Beweggrund" des Schaffens (15.) sich herauserkennen lasse?

Es hat sich in der Ontologie schon als Grundlage unsrer ganzen Weltansicht erwiesen, daß jedes Weltwesen sich in seiner Eigenheit und Selbstheit behauptet, allen Conflikten mit andern gegenüber, oder falls es, als Lebendiges und Geistiges, einer eigenen Entwicklung unterworfen ist, daß auch diese aus jenem Monadischen, als dem Grunde seiner selbst, sich entwickelt, und wesentlich so seine Selbstthat ist. Es hat sich damit der metaphysische Beweis für eine der entscheidendsten Entdekkungen der neuern Spekulation ergeben, welche mit voller Klarheit Schelling zuerst in seiner Abhandlung über die Freiheit ausgesprochen hat: daß jede Kreatur nur dadurch ein eigentlich Kreatürliches, von Gott Unterschiedenes ist, daß sie aus einem Grunde von Selbstheit sich entwickelt, welcher ihr erst die individuelle Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit verleiht. Daß mit jenem Begriffe die richtig verstandene Monadenlehre, ebenso die platonische von den Ideen, als dem real-idealen Principe alles Wirklichen, zusammenfalle, ist gleichfalls von uns gezeigt worden: es war das durch die universale Auffassung des Wirklichen jenen großen Denkern aufgedrungene Bedürfniß, da sie im Geschaffenen nicht bloß ein Hervorgebrachtes, ein Schöpfungsprodukt sich abwickelnder Wirkungen, sondern Individualität, Eigenheit und Selbstheit anerkennen mußten, ein Princip im Endlichen zu finden, welches dasselbe in relative Unabhängigkeit von Gott setzt, ohne doch den Begriff seiner Absolutheit, auch im Schaffen desselben, aufzuheben.

Als jenes Princip hat sich uns nun die Natur in Gott gezeigt, in dem ganz concreten Sinne, den wir ihr beilegen mußten, als der Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen (IX. S. 32. 38.). Aber die vom göttlichen Bewußtsein durchdrungene, wie in Gott selbst, kann sie nicht mehr sein; denn jene substantiellen Urkräfte der Weltdinge, wie sich thatsächlich ergiebt, sind blindwirkende, ebenso treten sie in verschlossener Eigenheit einander gegenüber. Damit enthält nun eben jener

Begriff einer blinden oder blind gewordenen Natur das, was die Spekulation so lange suchte, die Erklärung einer in gewissem (sogleich näher zu bestimmendem) Sinne von Gott selbstständigen Grundlage alles Kreatürlichen, überhaupt desjenigen, was alles Geschaffene, ohne es von Gottes Substanz zu trennen, — denn nur aus der Substanz Gottes, wie überhaupt begreiflich geworden, existirt und lebt Jegliches, — doch zu etwas von Gottes Geiste Unabhängigem macht, es diesem gegenüber auf seine Selbstheit und in Selbstentscheidung stellt.

In diesem Principe ist das Doppelte erklärt: das an sich Geist- und Vernunftgemäße, die bewußtlose Weisheit, welche die sichtbare Natur zeigt, die segensreichen, heilsamen Instinkte, die jedem lebendig Individuellen durch eine bisher unerklärte Magie eingebildet sind, — als der Rest oder die Nachwirkung des vorherigen Geistdurchdrungenseins seiner ewigen Präexistenz im göttlichen Wesen. Das ist es, was, auch in der größten Vereinzelung und Entartung der Dinge, ihr inneres Band bleibt, welches sie, ihnen selbst verborgener Weise, mit allem Anderen im Universum zur Einheit verbindet, und so auch in der Substanz Gottes befaßt hält, wie es auch in dem selbstsüchtig entartetsten Geiste die Idee des Absoluten, überhaupt die Ideen des Wahren, und des Guten — was eben nur das ursprüngliche Bewußtsein jener ewigen Ordnung und Wechselbeziehung ist, in welche er ursprünglich hineingeschaffen — nie völlig erlöschen läßt. Das Andere, hiermit zugleich Nachgewiesene, ist sodann die demnach sich behauptende Selbstständigkeit und Eigenheit, mit welcher jedes Geschöpf faktisch nur aus sich selbst, weil blind für seinen (es tragenden) innern Zusammenhang mit allem Uebrigen, und als ein bloß Eigenes existirt und sich bestimmt.

23.

Darin liegt zugleich jedoch eine vollgültige Antwort auf die Frage (18.), was der subjektive Zweck des göttlichen Schaffens, eigentlicher, nach dem hier gefundenen Resultate, jener Depotenzirung der eigenen Natur in das Bewußtlose,

sei und gewesen sei? Gott kann, so hat sich gezeigt, innerhalb des Schöpfungsprocesses nur dasselbe Ziel verwirklichen, was ewig in ihm vollendet sein Selbsterzeugungsproceß vollbringt. Der objektive Zweck der Schöpfung ist überhaupt daher die Hervorbildung des Geistes, des Geistes über der Natur, wie aus seinem selbstständigen Grunde (der eigenen, noch bewußtlosen Individualität), zur frei bewußten Persönlichkeit. Dieser Geist jedoch, wiewohl er an sich selbst das „Ebenbild" des göttlichen Geistes und Wesens ist, indem er alle Elemente desselben in sich verbunden trägt, — ist zunächst nur der endliche, durch den Ursprung aus der eigenen Natur, wie durch eine innere Gränze, von Gott geschieden. Dieser Geist wäre daher nur dem (ihm selber verborgenen) Ursprunge, nicht aber seiner Wirklichkeit nach, der göttliche. Hiermit kann diese Gestalt des Geistes selbst nur für einen Mittelzweck der Schöpfung, nicht aber für den höchsten oder absoluten, gehalten werden (16.). Auch seiner Wirklichkeit nach muß der endliche mit dem göttlichen Geiste in Einheit treten, d. h. nicht bloß das Bewußtsein seines Ursprungs gewinnen, sondern göttliches Wesen und Absolutheit empfangen: der endliche Geist soll selbst zum absoluten Geiste erhoben werden. Umgekehrt — der absolute Geist tritt in die Gestalt des endlichen Bewußtseins ein: der Gott-Mensch, als dieser Eine, wie Gott auch nur der Eine Geist ist, und allein im Geiste die absolute Einheit seiner Unendlichkeit besitzt, ist erst der Abschluß der Schöpfung, mit welchem Gott auch innerhalb des Schöpfungsprocesses sich vollendet, wie er in ihm an sich selbst seit Ewigkeit vollendet ist, und von welchem daher auch metaphysisch das gewaltige Wort gilt: er sei der Erste und der Letzte und der Lebendige, indem er durch den ganzen Schöpfungsproceß als dessen Endziel wirksam ist. Indem hier die ersten, von fernher vorbezeichnenden metaphysischen Principien einer Christologie sich zeigen, welche erst innerhalb einer Philosophie der Geschichte ihre Ausführung erhalten können, — denn Christus ist in keinem Sinne Gegenstand einer (bloßen) Meta-

physik, was, so klar für sich selbst es erscheint, so nachdrücklich jetzt immer wieder erinnert werden muß: — so ist, wenn uns der Mensch, dieses ebenbildliche Geschöpf des göttlichen Wesens, entgegen seinem ursprünglichen (metaphysischen) Begriffe, nicht als Einer, sondern als Geschlecht, und einem Gattungsleben unterworfen, entgegentritt (vgl. Zeitschr. VI. S. 163.), dies nur aus seiner Verflechtung mit der (gleichfalls geschöpflichen) Natur herzuleiten, nicht aus seinem Begriffe, und die Nothwendigkeit davon nachzuweisen fällt der Naturphilosophie und Anthropologie zu.

Dies, der absolute Geist im endlichen Geiste, ist hiernach als der höchste, selbst absolute Weltzweck bezeichnet, und hierin allein, damit aber auch vollständig und ganz, ist die Lösung aller sonstigen Fragen und Probleme des Weltdaseins eingeschlossen. Alles Folgende unserer spekulativen Theologie, wie der beiden noch übrigen Haupttheile des Systemes, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, kann nur innerhalb jenes Begriffes fallen und ist nur die speciellere Ausführung jener universalen Wahrheit.

24

In Betreff jener Frage nach dem subjektiven, wie objektiven Zwecke des Schaffens schließen wir zunächst daher in dem (übrigens von der theistischen Spekulation längst anerkannten und ausgesprochenen) Gedanken ab: daß Gott, um seinem Geiste, dem Ebenbilde seiner selbst in ihm (IX. S. 54.), — wie Jacob Böhme es nennt, „dem reinen, züchtigen Bildniß ohne Wesen" d. h. ohne kreatürliches Dasein, — dies „Wesen," diese Wirklichkeit außer ihm selber zu geben, — was eben die der Schöpfung immanente Absicht derselben ist, — eine Natur, ein von ihm unabhängiges Reale zugelassen habe, als Bedingung und Voraussetzung dieser Verwirklichung, auf völlig gleiche Weise, wie auch bei Gott sein Geist nur durch eine Natur in ihm möglich ist. Um also ihm eine solche Wirklichkeit zu geben, muß Gott seine eigene Natur ununterbrochen depotenziren und so zur geschöpflichen Grundlage für ihn machen.

Der Beweggrund (subjektiv) und der Zweck (objektiv) der Schöpfung ist nur der geschöpfliche, außer Gott verwirklichte Geist, der, selbstständig, dennoch zur Einheit mit dem göttlichen Geiste sich verbinden soll.

Aber gerade hiermit könnte das Ganze der Ansicht wieder in Zweifel gestellt zu werden und jene Frage desto nachdrücklicher wiederzukehren scheinen: warum Gott innerhalb der Schöpfung erst zu erreichen suche, was er schon ewig besitzt, die geistige Einheit in sich selbst, warum er, gleichsam sich wiederholend, durch den Vermittlungsproceß der Schöpfung zu sich zurückkehren will, da er doch ewig bei sich ist? Hat nicht auch hierin der Pantheismus eine bequemere und faßlichere Auskunft gefunden, welcher Gott erst im Menschen das Bewußtsein seiner selbst erreichen, ihn Persönlichkeit werden läßt? — wodurch freilich ein subjektiver, wie objektiver „Zweck" des Schaffens, zugleich mit dem Begriffe eigentlicher Schöpfung, ganz hinwegfällt, wohl aber die Ursache jenes Weltprocesses begreiflich zu werden scheint, ohne die bezeichneten Schwierigkeiten darzubieten.

25.

Damit wären wir indeß abermals, wie bei allen Hauptfragen der bisherigen Untersuchung, in die Alternative versetzt, entweder, die schon erlangte Ueberzeugung von der absoluten Unzulänglichkeit der gesammten pantheistischen Weltansicht verleugnend, uns auch mit dieser Auskunft derselben zufrieden stellen zu lassen, oder, dem Zuge der Wirklichkeit vertrauend, welche, wie sie in diese Probleme hineinleitet, so auch den gründlichen Ausweg aus ihnen enthalten wird, gerade in der scheinbaren Paradoxie derselben den Schlüssel ihrer Lösung zu suchen. Das Specifische dieser Ansicht — zugleich ihr durchgreifender Unterschied von der pantheistischen Lehre — beruht auf demjenigen, was zugleich allein Ausdruck des Wirklichen, Zeugniß des Selbstbewußtseins ist, — daß der endliche Geist in seiner Unmittelbarkeit ein dem göttlichen äußerlicher, jenseitiger sei, indem die Natur (in jenem doppelten Sinne) zwischen beide tritt — auf eine Weise, die in gegenwärtigem Zusam-

menhange zuerst ihre völlige Begreiflichkeit erhalten haben möchte. Erst aus dieser Ansicht daher, nicht von der pantheistischen, erhält die Wirklichkeit auch in diesem Falle ihre vollständige Erklärung.

In der Urständlichkeit jenseits der Natur, vor jenem Akte der Naturentstehung, Eins mit Gott, — gelangt der (nun endliche) Geist durch jenen Akt (was eben der eigentliche Inhalt und Erfolg desselben ist) zur Sonderung — von Gott nicht sowohl, als von seinem Geiste: wie Gottes Geist selbst dadurch ein dieser Natur jenseitiger wird, so tritt aus gleicher Folge auch der endliche unmittelbar als selbstständiger, auf die eigene Entscheidung gestellter, ihm gegenüber. Deßhalb kann nun auch die wiederhergestellte Einheit desselben mit Gottes Geist eine ausdrückliche, vertieftere, weil aus wirklichen Gegensätzen sich vermittelnde, werden: es ist die Einheit (Innigkeit) der Zweie, in die sie bewußt eingehen, das Waltenlassen des Einen im Andern, was wir allein als Liebe bezeichnen können. Das höchste Endziel der Schöpfung ist hiermit das concreteste, verständlichste, von unserm gesammten Wesen und Erkennen bestätigtste geworden. Es ist nicht eine bloß metaphysische Konsequenz, die uns ihm zutreibt; es ist (und wir sind nach unserm gesammten Standpunkte berechtigt, uns auf diese Gegebenheit zu berufen) es ist unser gesammtes Bewußtsein, welches bestätigt, hierin die wahre Vollendung des endlichen Geistes, in deren Selbstgefühle seine Seligkeit, gefunden zu haben. Sofern wir daher überhaupt nur die Welt und ihren Zweck zu verstehen vermögen, d. h. sofern es überhaupt Metaphysik giebt, — so gewiß kündigt sich hier das absolute Endziel derselben als gefunden, und richtig getroffen an.

26.

Aber darin allein schon liegt vollgültig und klar die Absicht jenes ganzen Schöpfungsprocesses, wie sie freilich nur in einem persönlichen Wesen gedacht zu werden vermag: wir brauchen auch hier nicht über den Weltinhalt hinaus zu unbestimmten Annahmen und Möglichkeiten im Wesen Gottes die Zuflucht

zu nehmen. Wenn wir früher (IX. S. 68. 72. f.), dort noch hypothetisch, die **Liebe** als den Beweggrund der Schöpfung bezeichneten, in dem bestimmten Sinne, um die in Gott ewig verbundenen Momente der aus der Selbstanschauung seiner Vollkommenheit in seinem Gemüthe entzündeten **Selbstliebe** gesonderte Wesen, das schaffende, wie das geschaffene, in Liebe und Gegenliebe empfinden zu lassen, und so das durch sein Geschaffensein zwar von ihm getrennte, durch Liebe aber Geeinte, der eigenen, in der Liebe liegenden Seligkeit theilhaft zu machen; wenn wir dies die gnaden- und sinnreichste „Erfindung" des göttlichen Gemüths zu nennen wagten, welche ihn zur Schöpfung vermochte: so konnte dies nur der wirkliche **Inhalt** derselben, die reale Weltzwecklehre, bestätigen oder verneinen. Sie thut das Erstere: Höheres kann im Bereiche der Geschaffenen nichts gefunden oder auch nur gedacht werden, als jene Liebe des Geschaffenen für seinen Ursprung, und der Genuß derselben: zu ihr daher, als dem Endziele, sind alle Dinge geschaffen. Aber sie selbst, diese geistigste Blüthe alles Daseins, ist nur möglich, sofern sie sich aus einem wahrhaft außer dem **Geiste** Gottes liegenden Schöpfungsgrunde erhebt, wenn sie die Rückkehr aus einer Gottentfremdung ist, wozu es einer Schranke, einer Sonderung zwischen beiden bedurfte: nur aus dem freien Bewußtsein der Eigenheit, des auch **außer** Gott sein Könnens (sofern er **Geist** ist und als Geist mit uns in Verhältniß tritt, — denn der allgemeinen Macht Gottes, der Naturnothwendigkeit, nicht entfliehen zu können, hat Jeder das tiefste Bewußtsein) entspringt die eben so freie Liebe und die Seligkeit der Rückkehr.

Hierdurch fällt zugleich ein erläuterndes Licht auf unsere Theorie von der Schöpfung, welche, da wir die primitive That derselben in eine Depotenzirung der ursprünglichen Natur Gottes setzten (12.), kaum umhin konnte, dem ersten Anblicke befremdlich zu erscheinen. Erwägen wir sie daher auch noch aus dem gegenwärtigen Gesichtspunkte.

27.

Wäre der endliche Geist, der Mensch, **Geschöpf** in dem

Sinne des gewöhnlichen, hierin sich selbst mißverstehenden Theismus, d. h. fertiges Produkt göttlicher Allmacht, eines aus Nichts ihn hervorbringenden und erhaltenden göttlichen Willens: so gehörte der Gedanke, auf welchen der Theismus dennoch auch den größten Werth legt, zu den höchsten Widersprüchen, — ja er würde ein ganz sinnloses Wort: daß der Mensch frei, in eigentlichem Sinne sich selbst determinirend sei — und wir müßten wiederholen, was Jacobi allgemeiner aussprach, daß jede spekulative Philosophie auf diesem Wege nur in absoluten Determinismus ende. Wie könnte ferner hiernach, in dem Ernste und der vollen Wahrheit dieses Wortes, behauptet werden, daß des Menschen Bestimmung in der freien Unterwerfung unter Gott, endlich in der daraus hervorgehenden Liebe Gottes bestehe? Soll dies Alles nicht in eitle Rede oder offenbare Selbsttäuschung auslaufen, soll das Zeugniß des Menschen von sich selbst, daß jenem so sei, nicht zur Lüge werden vor jeder schärfern Erwägung: so setzt dies das Princip einer wahren Selbstständigkeit des endlichen Geistes von Gott, — das eben voraus, was wir Natur genannt haben in jenem doppelten Sinne, und Schaffen heißt gerade nicht Produciren; der Wille, der diese Natur hervorrief, kann kein neuhervorbringender, und das Verhältniß von Schöpfer zu Geschöpf nicht das eines Producirenden zu seinem Produkte sein, — da, wie sich außerdem noch gezeigt hat, in dem Gedanken eines Neuschaffens ohnehin ein Nest von Verworrenheiten und Widersprüchen liegt, die ihn verwerfen lassen. Gott ist, als schaffender Wille, vielmehr ein wesentlich zulassender, die eigene Macht an sich haltender, um dem, was nicht Wille der Weisheit ist, Raum zu geben, und es zum eigenen Wirken zu lassen; der Schöpfungsakt verräth sich in der Universalthatsache der Natur und des Menschen gar eigentlich als göttlicher Akt der Zulassung eines Selbstständigen in ihm, wodurch sich Gott, im Vorausblicke auf das höchste Ziel, den niedern Bedingungen jener Zulassung und deren Nothwendigkeit unterwirft (14.), und mit Langmuth und Ausdauer den daran sich knüpfenden

Proceß übernimmt, worin eben die innerhalb jener primitiven Schöpferthat fallende und sie voraussetzende weitere Weltentwicklung, die sich potenzirende und steigernde Welterhaltung, besteht: wovon künftig.

28.

Falls nun aber die Voraussetzung dieses freien Entschlusses mit den durch ihn bedingten Antecedentien und Konsequenzen (diese „Hypothese", wie man es nennen mag, ohne die wissenschaftliche Bedeutung derselben zu schwächen, da der Entschluß eines persönlichen Wesens nicht mit Nothwendigkeit abgeleitet, sondern nur an dem Erfolge erkannt, und aus diesem dem wirkenden Wesen („hypothetisch") untergelegt werden kann) — falls diese Voraussetzung in der That nun Alles erklärt, falls dann alles Disharmonische und Räthselhafte des Weltdaseins sich in völliges Verständniß fügt, und die gemüthaufregendsten Zweifel selbst beschwichtigt werden (was zum großen Theile freilich erst der weitere Verfolg zu zeigen hat); dann darf auf solche Garantie das metaphysische Denken sich versichert halten, das rechte Erklärungsprincip der Welt gefunden zu haben.

Und hier endlich ist die oft schon beleuchtete Alternative zwischen Pantheismus und spekulativem Theismus auf die höchste Spitze gestellt: Wer da, unentschieden über Möglichkeiten schwebend, wie er formell allerdings es vermag — sich nicht getraut, die einfache Evidenz jenes Gedankens mit Zuversicht zu ergreifen, dem bleibt eigentlich nur übrig, in den Pantheismus zurückzusinken. Doch dieser, wie wir erkannt haben, erklärt Nichts wahrhaft, sondern schließt vorzeitig absprechend die Untersuchung da, wo sie erst beginnen sollte: er ist der Sumpf, in welchem die freie Forschung in's Stocken gekommen. Ist man aber einmal genöthigt worden, die Ursache der Welt als eine persönliche zu denken — und bis hierher (vgl. IX. S. 64. §. 41.) geht nur die Nöthigung des (regressiven) Denkens, bis soweit aber wirklich, wenn es gründlich sein soll: — so ist man freilich in eine erwägende Wahl gestellt — (das

Gebiet der spekulativen Hypothesen beginnt), — zu welcher man sich vollkommen bewußt bekennen darf; denn die freie That kann ebenso nur durch freie Anerkenntniß — der freie Geist auf den freien treffend — aus ihren Folgen herausgefunden werden. Aber die Folgen der Schöpfungsthat, wie wir sie verstehen mußten, sind die allergewaltigsten, wie gotteswürdigsten: mit dem Quell der Eigenheit für die Kreatur ist ihr der Quell aller Freude, alles Selbstgenusses aufgegangen; dies ist der allgegenwärtige, stets immanent sich erfüllende Zweck der Schöpfung: doch ist er gegründet auf die allereinfachste, und doch weltbeglückendste That der Weisheit und Liebe, welcher wir nur nachzudenken, es anzuerkennen vermögen, daß Gott der eigenen Natur sich entäußert, indem er das Wirken seines Geistes in ihr aufhebt, um darin dem Geschöpfe den Grund und Genuß eines selbstständigen Daseins zu verleihen.

29.

Aber auch hier beruht die ganze Evidenz auf dem Begriffe des persönlichen Gottes. Wäre er nicht persönlicher Geist in dem früher festgestellten Sinne, die Macht des Bewußtseins über seine Unendlichkeit, es könnte dann, wie wir doch faktisch es finden, auch keine (blindwirkende) Natur sein, aus welcher der (endliche) Geist erst sich erheben und zu sich selbst kommen muß: der ganze Zweck und Inhalt der Schöpfung, welcher eben in jener Erhebung des Geistes aus der Natur besteht, zuhöchst in der Einheit des endlichen Geistes mit dem göttlichen, und ob er erreicht werde innerhalb der Weltentwicklung, müßte in Frage gestellt bleiben. Nur in der Person Gottes ist, wie die gründliche Erklärung, so die eigentliche Garantie und Sicherheit, die teleologische Festigkeit, dieses Weltdaseins zu finden, indem Gott das äußerste Ziel der Dinge nicht nur — theoretisch oder urbildlich — voraussieht (was die Lehre des gewöhnlichen, abstrakteren Theismus ist, der sich mit den Vorstellungen einer reinen Geistigkeit Gottes Genüge thut), sondern weil er die Dinge zugleich real in seiner Weltmacht verschlossen trägt, aber durch seinen Willen

ihre selbstständige Entwicklung zuläßt, um sie durch den (endlichen) Geist wieder mit sich zu vermitteln, — kurz, indem er Person ist. Und so erweist sich überhaupt Gottes Wille in der Weltschöpfung, wie bestimmter auch in der geistigen Oekonomie der Weltgeschichte, recht eigentlich als der zulassende, an sich haltende, neidlos, das Geschöpf gewähren lassende, und nur unter Voraussetzung dieser selbsteinschränkenden Zulassung einwirkende; wie sich auch der primitive Akt der Schöpfung als diese Zulassung eines andern, selbstständigen Daseins in Gott, und als eine Ausstattung desselben mit den eigenen göttlichen Lebenskräften erwiesen hat. Zu diesem in der Schöpfung selbst offenbar werdenden Geheimnisse des Schaffens vermögen wir aber bloß dadurch Zutrauen zu fassen, sofern wir Gott nicht überhaupt nur als Geist, sondern ebenso mit einer innern Natur und realen Weltkräften begabt, endlich als der Regungen des Gemüths (IX. S. 68.), des eigentlich Persönlichen, fähig, denken müssen, an welcher Konsequenz, wie sie die gründlich verstandene Weltgegebenheit selber uns aufdrängt, wir durch das Bedenken eines sich selber mißverstehenden Theismus oder eines dürftig abstrakten Pantheismus nicht mehr irre gemacht werden können, daß durch die Annahme solcher Beweggründe und Regungen Gott vermenschlicht, zu einem endlichen Wesen gemacht werde. Wir antworten ganz mit Schelling (im Antwortsschreiben an Eschenmayer): wenn Gott menschlich sein will — eigentlicher: wenn er sich in Weltschöpfung und Weltleitung wirklich also bewährt, — was können wir dagegen einwenden? Wir können vielmehr unsere abstrakten Begriffe nur danach berichtigen, zumal da diese auch an sich selber sich als ganz unzureichend zur Welterklärung ausgewiesen haben.

Die falschen Richtungen auf dem Gebiete der Religion in der Gegenwart.

(Schluß.) *)

Dogmatismus und Pietismus.

Von

Prof. Dr. Erichson.

Der Dogmatismus.

Man kann schon von der centripetalen Richtung, die der Aberration des Dogmatismus beigelegt werden darf, erwarten, daß wir uns in ihm wenigstens wahrhaft auf den Grund und Boden der geoffenbarten Religionslehre selbst versetzt sehen werden. Dies ist wirklich der Preis des Dogmatismus, und man kann sagen, daß, sowie in ihm noch ungehobene Schätze der Erkenntniß bewahrt werden, welche die Gegenwart erst allmählig hebt und erkennt, auch durch ihn in früheren Zeiten die christliche Religionslehre erhalten worden ist, da allerdings am wenigsten in jenen unerhellten mittelalterlichen Zeiten die Erhebung des treuen blinden Glaubens zu einem sehenden Glauben zu erwarten war, und die Glaubenslehren auf solche Weise nur als ein heiliges, unverbrüchliches Ueberkommniß durch den Lauf der Jahrhunderte bewahrt werden mußten. Es kann gefragt werden, was ohne die blinde Treugläubigkeit des Dogmatismus aus der christlichen Glaubenslehre geworden sein möchte, ob sie nicht in eine dunkle Erinnerung einer, der Indischen nicht unähnlichen, theogonischen und kosmogonischen Mythologie entwichen, und vor dem hellen Lebenstage des ver-

---

*) S. VIII. Bd. 1. Heft (N. F. IV. Bd. 1. Heft) S. 71. dieser Zeitschrift.

nünftigen, sich selbst für die Existenz auf der Welt genügenden Denkens fast ganz dahingeschwunden wäre. Andrerseits wurzelt der Dogmatismus auch wieder in der Hinsicht in der letzten Tiefe des Christenthums, daß er, wenn gleich mit Unklarheit über sein Princip, den Vernunftgebrauch bei Beurtheilung der göttlichen Dinge abwehrt, die Vernunft nicht in ihrem zeitigen Thronbesitze für einen würdigen Wardein der geoffenbarten Wahrheit anerkennt. So hat er denn das Glück gehabt, auf sehr vielen wichtigen Punkten zum sehenden Glauben zu werden, und sowohl sein Recht, als die Realität jener großen, in der geoffenbarten Religion bewahrten Schätze höherer Wahrheit zu vindiciren, zu denen sich die, der Vernunftherrschaft satte Zeit, wie zu einem sich ihr neu aufschließenden Reiche der Erkenntniß hinwendet.

Der Dogmatismus muß von zwei Seiten betrachtet werden, wenn über ihn ein Urtheil gewonnen werden soll; nämlich von Seiten seines Princips, und von Seiten des, vermöge jenes Princips festgehaltenen Inhalts. Von Seiten des Princips ist er ein unkritischer, geisttödtender, und sich des Geistes für erübrigt haltender Buchstaben- und Auctoritäts-Glaube. Von Seite des von ihm vertretenen Lehrsystems ist ihm sein, zum Theil großer und überschwenglicher, die tiefsten Schätze des Christenthums bewahrender Inhalt zufällig. Bei seinem Principe ist aber dieses selbst, und der Grund, worauf dasselbe ruht, zu unterscheiden. Der Grund ist die über die Vernunft, im engern Sinne des Worts, hinausliegende Quelle der Religionswahrheit. Sein Princip, in seiner Allgemeinheit und in seiner Wurzel betrachtet, ist die Offenbarung und der Glaube.

Der Glaube kommt auf theologischem Gebiete in einer eigenthümlichen Bedeutung vor, verschieden von der, die er hat außerhalb dieses Gebietes, wo er eine im Wesentlichen auf moralischer Ueberzeugung ruhende, objektiv nicht erweisliche Annahme bedeutet; dagegen er auf dem Gebiete der Religion eine unmittelbare Wahrheitserfassung an-

spricht; indem nämlich Glaube das unmittelbare, von keinem Beweise abhängige, dem Gefühl verwandte, sichere Für-wahr-halten der Religions-Wahrheiten bedeutet. Die Religionslehren haben für sich eine Beglaubigung in der menschlichen Seele, und das Vermögen, welches ihnen ohne weitere Rechtfertigung Zeugniß giebt, ist der Glaube. So wird an Gott, an die Unsterblichkeit des Selbstes geglaubt. Wie die Religionswahrheiten in dem lebendigen Zusammenhange der aufeinander folgenden Generationen in der Ueberlieferung zum Bewußtsein kommen, werden sie vom Gemüth durch den Glauben als wahr aufgenommen und bewahrt. — Fragt man indessen weiter, welches denn der Ursprung dieser, in der Reflexion sich uns darstellenden Begriffe sei, wo die Uranschauung, von der sie in ihrer gegenwärtigen Gegebenheit ihr Dasein entnehmen: so herrscht bei den Männern der Wissenschaft ein tiefes Stillschweigen; die Frage gehört in Jahrhunderten nicht zur Tagesordnung, und es wird nur etwa in fugam vacui gelehrt: sie seien eben Vernunfterkenntnisse; es sei der Begriff der Vernunft, als des höhern, den Menschen wahrhaft vom Thiere unterscheidenden Vermögens, daß sie dieser Wahrheiten mächtig sei. — Da haben wir das gewichtige Wort, das, welche Aufschlüsse es gebe, und wie befriedigend es für sich sei, wir schon erwogen haben! Dies führt uns denn auf die tiefere, eigentliche Bedeutung des Glaubens. Wenn man den Begriff der Offenbarung, so verschieden man auch über die Art und Weise, wie dieselbe geschehen sei, und geschehen könne, denken mag, nicht aufgeben kann, so muß sie doch ein Vermögen haben, an das sie sich richtet. Die Vernunft kann es nicht sein, denn diese bezieht sich auf das Allgemeine; es liegt aber im Wesen der Offenbarung das zugleich Concrete. Dieses Vermögen ist nun der Glaube in seiner eigentlichen höchsten philosophischen Bedeutung (in der nur die deutsche Sprache für ihn das Wort hat). Nur an das Göttlich-Geoffenbarte wird geglaubt, und nur der Glaube ist es, der das Göttlich-Geoffenbarte erschließt. Der wahrhafte Glaube setzt also

den Begriff der Offenbarung voraus, setzt voraus, da sie ein faktisches Element in sich trägt, daß das Gemüth gleichsam in diesen Ring fortgehender göttlichen Thatsachen mit hineingezogen ist. Der falsche Glaube hat darin seine Möglichkeit, daß im Glauben das allgemeine, im Begriff Gottes liegende religiöse Princip wesentlich das wahr machende ist. Nun begründet das allgemeine und abstrakte religiöse Princip den Inhalt nur in den Grenzen des Abstrakt-Religiösen selbst — über das Thatsächliche und Concrete hat es keine Macht; dies hat sich Gott vorbehalten, und es enthüllt sich erst auf dem Felde des Glaubens, in dem eigentlichen, mit der Offenbarung zusammenhängenden Glauben. Darum ist mit dem allgemeinen nackten Glaubensprincip die Möglichkeit einer Menge trügerischer Annahmen gesetzt, in denen sich durch den religiösen Faktor mit Hinzutreten einer, nach den verschiedensten Richtungen hinausgehenden Phantasie eine Welt aufbaut, und Thatsachen sich als geschehen darstellen; wie davon Jacob Böhme das reichhaltigste Beispiel giebt, und wie auch Swedenborg, fast nur auf der Glaubensbasis ruhend, viel Ungemeines zu berichten weiß. — Da nun dem Dogmatismus die Einsicht abgeht, daß die mehr als allgemeine Religions-Erkenntniß nicht durch den Glauben überhaupt, sondern durch den mit der Offenbarung zusammenhängenden Glauben bedingt sei, vertraut er, Alles durch dies ethisch-religiöse Princip begründen zu können, und hat es wesentlich und allein verschuldet, daß der Glaube, die echte Quelle der Religionswahrheit, so in Verruf gekommen ist.

Nach der bisherigen Auseinandersetzung ist denn nun der Dogmatismus nur die fälschliche Anwendung großer und erhabener, und zum Theil untergegangener Wahrheiten, in deren Wiederschein er gleichsam geblendet und klarer Anschauungen unfähig, lebt.

Wenn sich uns auf diese Weise nun die tiefe Bedeutung des Dogmatismus dargelegt hat, so muß es begreiflich erscheinen, daß die neuere Zeit, in der gerade das Bewußtsein der in ihm in unangemessener, störender Form verschlossen gehaltenen hö-

heren Erkenntnißschätze erwacht ist, es nicht an Versuchen hat fehlen lassen, den Dogmatismus auf die gegenwärtige Culturstufe zu erheben, und ihn mit den Forderungen des Zeitgeistes zu versöhnen. Es läßt sich schon a priori einsehen, daß ein doppelter Weg hierzu eingeschlagen werden konnte. Nämlich, daß entweder die im Christenthum liegende, vom Dogmatismus mit Glaubenstreue vertretene Religionswahrheit für sich in ihrer sich selbst erweisenden Kraft mit siegreicher Klarheit hervorgehoben, mächtig geltend gemacht, und dadurch für ihn der Sieg erreicht wird; oder, daß die Kluft, die zwischen ihm und der Vernunft befestigt ist, auf die Weise sich ausfüllt, daß die Religionswahrheit zugleich als eine vernünftige dargestellt wird. Dem letzten Streben, der Nachwirkung des Zeitalters der Aufklärung angemessen, dankt die neuere philosophische Dogmatik ihren Ursprung. In ihr wird der Weg eingeschlagen, die Religionswahrheiten als Vernunftwahrheiten zu begreifen, und die Vernunft in dem Grade zu potenciren, daß sie sowohl der Aufnahme, als der Erzeugung dieser Wahrheiten fähig wird. Alles wird in die Form der Vernunftwahrheit gestellt, und der Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung gänzlich aufgehoben. Die Vernunftgemäßheit ward hier der lichtgebende, die Lösung möglich machende, trostreiche Begriff.

Diese Theorie, wie sie unter der Aegide der göttlichen Vernunft mit ihren Schlingen dem Geiste naht, — nicht zu verkennen ist es — hat für eine edle, in der fortgeschrittenen Zeit hervorgegangene Bildung etwas sehr Bestechendes; und wohl kann sie, wenn sie Alles zur Vernunftwahrheit macht, den täuschenden Schein erwecken, daß dies mit Recht, und nur der Wahrheit gemäß geschehe*). Eine bewunderungswürdige

*) Man kann hierbei an ein verwandtes Verhältniß der früheren Ich-Philosophie erinnert werden, die Alles als ein Gesetztes nachwies, so daß folgerecht nichts als das Ich mit seinen Gesetzen übrig blieb, indem, was dieses auch als Nicht-Ich annahm, doch nur durch

Erhebung der Geistes- und Vernunftkräfte des Endlichen zum Göttlichen bringt auch auf manchen Punkten in den dahingehörigen Darstellungen eine so täuschende Aehnlichkeit mit der Offenbarungswahrheit hervor, daß man in ihr diese selbst, ja gewissermaßen in einer höhern Potenz, verknüpft mit dem aufgeklärten freien Geistesbewußtsein wieder zu erkennen glauben kann. Fast ununterscheidbar Göttliches wird dargeboten, — doch — ohne den Geist Gottes; und deswegen ist gerade auf diesen Feldern die Mühe fruchtlos. Die christlichen Religions-Wahrheiten sind gleichsam vom Geiste Gottes dictirt; darum haben sie, auch in der fast adäquaten Form der Vernunftwahrheit, einen andern Sinn und eine andre Bedeutung. —

das Ich — nach dessen Gesetzen und für dasselbe — angenommen war. Einen gleichen unvermeidlichen Vermittlungspunkt, wie das Ich für das Objekt überhaupt und für das reale Objekt abgab, scheint die Vernunft in Beziehung auf das übersinnliche Objekt und dessen Wahrheit darzustellen, indem alles, diesem ganzen Reiche Zugehörige erst in dem vernünftigen Bewußtsein und durch dasselbe zur Realität für das Gemüth kommt, so daß, da in der Beprüfung desselben immer wieder nur an die Vernunft appellirt werden kann, die Vernunft eigentlich Alles in Allem wird. Sowie es in der Zeit, als die Wissenschaftslehre, freilich nicht lange, die Philosophie beherrschte, schwer war, ihre Ringe zu durchbrechen, ja, wie es scheint, die Schlingen dieser Dialektik wenigstens in sofern noch nicht ganz aufgetrennt sind, als zur Lösung der ihr zum Grunde liegenden Probleme es noch ganz neuer, in der Philosophie erst aufzufindender, auf eine neue Entzweiung, einen neuen Dualismus, einen neuen Monismus hervorbringender Elemente bedürfen möchte: so hat sich auch die Vernunft in der Philosophie der neuern Zeit durch die Kraft ihrer nothwendigen Vermittlung, die der des Ich in allem Denken und Annehmen gleicht, — zu Allem gemacht, und einen täuschenden Schein erregt, daß dies mit Recht, und nur der Wahrheit gemäß, geschehe. Alle Wahrheit bleibt ein von der Vernunft Gesetztes, also ein Vernünftiges. Diese Bestrickung kann nur durch den, in dem Abschnitt vom Rationalismus (VIII. Bd. 1. Heft. S. 79, 80. d. Ztschft.) aufgezeigten Zusammenhang des höhern Gemüthslebens, in Beziehung auf den Ursprung der über das Vernünftige hinausliegenden Erkenntnisse, mit dem Geiste Gottes zerrissen werden.

Nach diesem aufgezeigten Charakter ist indessen die philosophische Dogmatik, indem sie ihrem Wesen nach von dem eigentlichen Grunde und Boden der Religion auf den der Philosophie übergeht, und auf diesem die Religionswahrheit construirt, eben so sehr eine Entwickelungsform, — und zwar wegen des beständigen Getragenseins von Ideen, eine geistvolle und höhere Form, — des Rationalismus, in welcher Beziehung sie auch schon oben unter den neuern Entwicklungsformen des Rationalismus aufgeführt ist, als sie, die specifisch christlichen Wahrheiten aus sich zu erzeugen unfähig, diese nur in der Unmittelbarkeit, und als gegeben annehmen kann, und sonach ein noch unüberwundenes Element des alten orthodoxen Systems verborgen in sich tragend, in dieser Hinsicht als eine Phase des Dogmatismus angesehen werden darf; so gewiß die Scholastik sich ihrem Wesen nach aus dieser Kategorie nicht heraushebt, deren Begriff ist, daß sie bei dogmatischer Aufnahme der Grundelemente der positiven Religion in der weitern Entwicklung philosophisch verfährt. Sie dürfte darum als eine besondere Mischlingsform von Dogmatismus und Rationalismus mit weit überwiegendem rationalistischem Elemente zu betrachten sein.

Die andere Wendung, welche die Zeit, den Dogmatismus zu retten, genommen hat, ist gerade die der vorhergehenden entgegengesetzte, nicht Vertretung und Verherrlichung der Religion durch die Vernunft, sondern durch sie selbst, durch die Macht der Religion, die eine höhere als die der Vernunft und Philosophie ist.*) Es ist ein neues Heraustreten der Apolo-

*) Hier liegt der entscheidende Punkt. So lange die Religionswahrheit nicht für eine specifische, andre und höhere als die philosophische angesehen wird, ist nicht zu erwarten, daß die verwirrende, dem natürlich gesunden Sinne auffallende Vermischung der theologischen Wissenschaft in der Philosophie, die zum Nachtheil beider Wissenschaften in der letzten Zeit bestanden hat, aufhören werde. — Die Religions-Wahrheit hat in sich die Idee liegen; sie giebt diese an die Philosophie ab, und steht durch diese mit der

getik in ganz neuer Rüstung, und in dem ihr durch die Zeitbildung geliehenen glänzenden Waffenschmucke, jedoch in der eigenthümlichen und würdigern Wendung, daß, anstatt der auf Einzelnheiten gerichteten Vertheidigung, vornehmlich die überwindende göttliche, sich selbst setzende und rechtfertigende Macht der christlichen Religions-Wahrheit in den kirchlichen Begriffen hervorgezogen, zum vollen Bewußtsein gebracht, und zur Zerschmetterung der Leugner und Zweifler, und zur freudigen Erhebung der Bekenner geltend gemacht wird. Diese, in der christlichen Religions-Wahrheit liegende Macht der Selbstbegründung war der früheren Apologetik, oder wenigstens den früheren eifrigern Bekennern, keinesweges verborgen geblieben; wie denn auch selbst der Nerv des Beweises für die historische Grundlage des Christenthums aus dem innern Bewußtsein herzunehmen ist, das, sowie die Idee überhaupt ihre Realität setzt, gleichfalls, doch auf eine durchaus einzige und eigenthümliche Art, in die historische Wirklichkeit hinausgreift, und ein Faktisches als

---

Philosophie in Verbindung. Die Unendlichkeit der Religions-Wahrheit ist aber eine andere, und im Wesentlichen eine höhere als die Unendlichkeit der Idee. Die, — wie soll man es anders ausdrücken? — unmittelbar vom Himmel stammende, den Menschen aus seinem vernünftig-verständigen Wesen heraus in seine Wahrheit (in der jenes integrirt) lebendig versetzende, Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft real, nicht mittelst Bgriffe verknüpfende — ist die Religions-Wahrheit. — Die Philosophie steht zu dieser in einem verwandten Verhältnisse wie zur Kunst. Auch diese erörtert sie ihrem allgemeinen Wesen nach, setzt sie an ihre bestimmte Stelle, zeichnet ihren Begriff; aber auf dem Felde der Kunst selbst hat sie kein Urtheil. — Der Tendenz des Neuen Protestantismus liegt überhaupt das zum Grunde, daß er unbewußt auf etwas Andres als Religion ausgeht. Die sämmtlichen, auf der Bahn des Neuen Protestantismus hervortretenden Begriffe sind philosophische, nicht Religionsbegriffe, die auf dem Felde der Religion keine eigentliche Brauchbarkeit, ja kaum einmal eine Bedeutung haben. Sollte eine Religion aus diesen Begriffen construirt werden, so müßte die Religion überhaupt aus der Menschheit entschwinden.

nothwendig geschehen begründet. Gleichwohl trug dieses Argument einerseits einen etwas rhetorischen Charakter, und mußte sich gefallen lassen, der Subjektivität beschuldigt zu werden, auf ähnliche Weise, wie man auch das Bewußtsein der Tugend und des Rechts, insofern dasselbe seine Begründung wesentlich nur in sich selbst hat, der Subjektivität beschuldigen könnte. Andrerseits bedurfte es noch einer Darstellung, durch welche es, hinaufgehoben auf den Höhenpunkt der Bildung unsrer Zeit, den Anstrich des Antiquirten verlöre, und in das mehrseitig gebildete Bewußtsein, in das freiere, in den Reichen des Geistes und der Kunst sich bewegende Leben treten konnte. Diese, wenn wir so sagen dürfen, große That der neuern Dogmatik ist am eigentlichsten und umfassendsten in Steffens' Philosophie des Christenthums ausgeführt, einem Werke, dem durchweg das Bestreben zum Grunde liegt, den Inhalt des christlichen Bewußtseins in den kirchlichen Lehrbegriffen der eigentlichen Wissenschaft, und zwar als die höchste und kostbarste Ausbeute derselben, zu vindiciren — einem Werke, das bedeutungsvoll in unsrer Zeit erschienen ist, und von einer wesentlichen Seite eine bleibende Säule des Christenthums für die neuere Zeit bleiben wird, — die erste eigentliche Philosophie des Christenthums; das sich auch dadurch in der großen Zahl gleichzeitiger verwandter Erzeugnisse auf eine fast überraschende Art unterscheidet, daß es die Frucht eines wahren, für die specifischen Fächer der christlichen Religionswissenschaft und der Philosophie gegebenen, zu einem hohen Grade der Ausbildung gelangten Talents ist. Denn das ist das unerfreuliche Phänomen unsrer Zeit, daß man, da Bildung und Geschicklichkeit in Behandlung wissenschaftlicher Stoffe so allgemein geworden, durch bloße Uebung in der gewandten Handhabung des Begriffs Werke fördern und die Wissenschaft erweitern zu können vertraut. Jeder wahrhaft fruchtbringenden wissenschaftlichen Thätigkeit von höherer Bedeutung liegt eine besondere Anlage, eine Prädestination, ein bestimmter, auf einen gewissen Gegenstand gerichteter, mit dem unwill-

kürlichen Zuge und der Unfehlbarkeit des Instinkts geleiteter Sinn zum Grunde, der jene herrliche Wechselwirkung des Objekts und Subjekts hervorbringt, die der Thätigkeit auf solchem Felde den Stempel des Berufs giebt. So weit, wie die wissenschaftliche Ausbildung nach den mannigfaltigsten Seiten hin in den verschiedensten Fächern, und mit der Forderung gleicher Tüchtigkeit auf jedem besondern Felde, jetzt schon auf unsern gelehrten Schulen gefördert wird, wird der Verstand zu einem gelenken Organe, auch das der besondern Auffassung Fernstehende, und in seiner Eigentlichkeit unergriffen Bleibende in dem Dämmerscheine des bloßen Begriffs zu behandeln. Doch fehlen die Anschauungen des eignen Sinns der eigenthümlichen Anlage, wenn die gesammte geistige Thätigkeit auf solche Weise wesentlich in der Form der Verstandesthätigkeit in Anspruch genommen wird; ihnen gar nicht die Freiheit und die Muße gegönnt, sich zu entfalten und zu offenbaren, und das Individuum wird zu einem allgemein gebildeten, mit gleicher Befähigung zu allen Wissenschaftlichen, und mit keiner vorzugsweise zu einer einzigen. Wenn dieser große Mangel auf dem Felde der Wissenschaft, wo durch die bloße Verstandesthätigkeit, durch Trennung und Absonderung und zusammenfassende Darstellung, in manchen Fächern Nützliches geleistet werden kann, im Allgemeinen nicht in so hohem Grade fühlbar ist, wie auf dem Felde der Kunst, auf dem das Talent überhaupt erst eine Realität hervorbringt, so gehen doch auch auf dem Felde der Philosophie die höchsten und größten Wahrheiten, die wahrhaft Neues in die Welt bringen, aus besondern Anlagen hervor; gewisse Geister bringen sie als schon in ihrem Innern eingeschlossen gewesene Keime mit sich, und was durch bloße Verstandesthätigkeit auf diesen Gebieten geleistet wird, wie weit auch die vorhandene Wissenschaft durch die Denkthätigkeit erweitert wird, — ist immer das Geringere. Soll die Zeit auf dem Felde der höhern Erkenntniß weiter rücken, so muß immer ein außerordentlicher Geist gleichsam irgend eine große neue Offenbarung auf die Erde bringen. — Dies lag nicht außer unserm

Wege, bei Gelegenheit des hier in Rede stehenden gehaltreichen Werks in Beziehung auf die philosophische Litteratur unsrer Zeit, die vielleicht eben aus der erwähnten Ursache so viel mit hohlen Begriffen verkehrt, auszusprechen.

Wenn indessen dieses Werk, — um jetzt dasselbe in seinem eigentlichen Zwecke wieder aufzunehmen – gleichwohl das kirchliche System im Allgemeinen noch im Geiste des Dogmatismus vertritt, und der Dogmatismus in ihm noch keinesweges ganz überwunden erscheint: so beruht dies darauf, daß durch die bloße, wenn auch noch so geistvolle und ergreifende Darstellung des Christenthums in seinem kirchlichen Lehrbegriffe, in der die Ideen überall durchleuchten, aber nicht auf gleiche Weise die Nothwendigkeit der besondern Verwirklichungsweise derselben, kein eigentlicher Fortschritt zu ermitteln ist. Es giebt, indem es das kirchlich-christliche Lehrsystem nur in der Form der Unmittelbarkeit wieder herstellt, in der Hauptsache nichts wahrhaft Neues, und kann dem eigentlichen gegenwärtigen Zeitbedürfnisse nicht genügen *).

Solche, den Dogmatismus zu überwinden, gemachte mißlungene Versuche — indem er in der philosophischen Apologetik nur versteckter enthalten blieb, in der neuern Theologie sich offener an den Tag legte – haben dann den Fehlschluß auf die Unhaltbarkeit des Christenthums selbst in seinem kirchlichen Lehrbegriffe thun lassen, und die originalste, unser Zeitalter auf eine immer merkwürdige Weise bezeichnende Erscheinung der, dem kritischen Leben Jesu gefolgten kri-

*) Die eifrigen Gegner, welche dieses Werk gefunden, und die es in religionsphilosophischer Beziehung ganz herabzuwürdigen gesucht, haben den Verfasser dadurch ehren zu müssen geglaubt, daß sie ihm auf der andern Seite als Dichter die volle Anerkennung zollten. Dichter ist Steffens eigentlich nicht; es gilt von ihm in noch höherm Grade, was Tieck von Walter Scott sagt: es komme ihm vor, als wenn Walter Scott nur ein ganz Geringes fehle, um ein großer Dichter zu sein; aber gerade dieses Geringe, scheine ihm, mache den Dichter. — Aber St. besitzt eine vollendete humanistische Ausbildung.

tischen Dogmatik hervorgerufen, nämlich den Versuch, sich, vermöge des Begriffs des Mythus, von dem ganzen historischen Grundelemente des Christenthums loszusagen, und was von eigentlicher Religionswahrheit in demselben enthalten sein sollte, als reine Religions-Idee zu betrachten; wie ein Religions-Inhalt ja auf alle Weise in den Mythologieen aller Völker anzuerkennen sei, und der Uebergang der allgemeinen Religions-Wahrheit in Mythus, und überhaupt die Entstehung des Mythus aus Religionsideen für die bestimmten positiven Volksreligionen eben so sehr historisch nachzuweisen, als der ganze Prozeß psychologisch und in seinem äußern Hergange zu erklären sei.

Wunder müßte es nehmen, wenn diese Lehre nicht den Beifall einer großen Zahl aus der Klasse der Gebildeten in unsrer Zeit gewönne, die sie nicht allein für höchst vernunftgemäß, sondern auch als das eigentlich Wahre enthaltend, ansehen dürften. — Diese mögen sich vorerst erinnern lassen, daß es eine Unwahrheit doppelter Art geben kann. Die eine, entspringend, wenn das eigentlich Falsche (im contradictorischen oder conträren Gegensatze zum Wahren) behauptet wird. Die andere, wenn Etwas als Efficient einer Erscheinung angegeben wird, da es nur ein einzelner Factor derselben ist. So ist unser Seelenleben, selbst in seinen geistigsten Erscheinungsweisen, nicht ohne die Grundlage der Natur der Dinge — diese erweckt es, ist in ihm überall wirksam, integrirt in ihm. Ist aber unser Geist nichts mehr und nichts Anderes, als ein Element der Natur der Dinge? — Eben so auf ethischem Felde! Bei allem Edlen und Großen, was der Mensch thut, wird er, als Mensch, von dem Zuge nach Leben, nach Selbsterhaltung, nach Glückseligkeit fortgetragen; seine eigne Existenz ist bedingt im Menschengeschlechte durch wechselseitige, auf Antriebe reinen Wohlwollens entsprungene Leistungen. — Ist aber darum nichts, als das Streben nach eigenem Wohlergehen, in der menschlichen Seele, und sind alle Gefühle uneigennütziger Tugend Täuschungen? — Ist der Eudämonismus darum das wahr-

haftige Lebensprincip? — Die Anwendung hiervon ist nach dem über die Subreption des Vernünftigen als Eines und Allen Gesagten leicht.

Ihr sollt die Menschen, und auch die Wahrheiten, an ihren Früchten erkennen. Durch die in der Vernunftform dargestellte Dogmatik ist der Geist Gottes, der lebendige Reger und Beweger der Seele, und der Quell des tiefsten, wahrsten Lebens — und somit auch der Genius, ausgeschlossen. Ihre Eingebungen werden im Systeme registrirt, und es entsteht ein Cultus aus der zweiten Hand. Die kritische Dogmatik hat gar keinen Theil an eigentlicher Religion.

Verlassen wir hiermit den Dogmatismus, der, auf dem entgegengesetzten Extreme verhärtet, diese, der Religion in ihrem tiefern Wesen feindlichen Richtungen hervorgerufen hat, und rechtfertigen wir nur noch auch an ihm jenen Allgemeinbegriff, unter den wir im Eingange unsrer Abhandlung die sämmtlichen, von uns entwickelten Aberrationen gestellt haben, diesen: daß der reine Geist der Religion nach ihrer Wiederbelebung in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts sich gleichsam in manchen abweichenden Formen verwirklicht, ihr reiner Strahl sich in verschiedenartigen Medien gebrochen, das Göttliche sich alsbald mit menschlicher Schwäche betheiligt habe. Wenn der Dogmatismus einer jeden, in der ewigen Natur des Menschen als Forderung gesetzten Bewährung des Inhalts seiner Lehre erübrigt zu sein glaubt, — denn dieses ist, wenn auch ihm selber unbewußt, und oft von ihm verneint, sein Wesen: — so giebt er hiernach zugleich mit der nothwendigen Bedingung aller und jeder gültigen Erkenntniß die Selbstständigkeit und Würde des Geistes auf, und so sind Servilismus und Geistesträgheit dasjenige, wodurch sich in ihm das Göttliche mit dem Menschlichen zusammenschließt.

Der Pietismus.

Die bis jetzt als Dogmatismus dargestellte Aberration hat, wie der Rationalismus, ebenfalls eine Form von ethischem Charakter zur Seite. Wenn die dem Rationalismus gegenüberstehende ethische Form der Humanismus war, so ist das ethische Gegenbild des Dogmatismus der Pietismus. Der Pietismus ist indessen nicht die nothwendige Consequenz vom Dogmatismus, wie es der Humanismus vom Rationalismus ist. Der Dogmatismus kann sich gar wohl, sich selbst getreu, ganz in den Grenzen der Pflichten christlich-kirchlicher Pietät halten; wohl aber setzt der Pietismus den Dogmatismus voraus, er kann schwerlich der finstern Glaubenslehren der orthodoxen kirchlichen Dogmatik als rationaler Grundlage für seine Denkweise entbehren; er ist sonach bei vorausgesetztem Dogmatismus als die selbstständige ethische Ultraform in der centripetalen Richtung zu betrachten *).

Ueber den Pietismus, so weit verbreitet, von so mächtigem Einflusse diese Denkart in unsrer Zeit ist, ist in der besondern Beziehung auf unser Zeitalter schwer zu reden. Wenn er nämlich in seinen frühern Phasen, meistens befriedigt durch seinen ununterbrochenen inneren Cultus, und alles Uebrige, worauf Wißbegierde oder Neigung leitete, für gering achtend, einfach auf einem tiefen Gemüthsleben ruhte: so hat er in der neuesten Periode die Aufnahme mannigfacher Bildungselemente nicht verschmäht, und hat schon dadurch, sofern er dieselben nicht durch eine beabsichtigte Verchristlichung (s. oben den Humanismus) aus ihrem wahren Wesen herauszuheben sucht, auf die richtige Bahn, auf die Bahn der echten Pietät, die wohlthätig auf die Entwicklung aller menschlichen Anlagen einwirkt, eingelenkt. Dabei hat er sich in Einklang mit den bürgerlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen gesetzt; so daß also seine besondere Form in der gegenwärtigen Zeit eine mehr

*) Der Mysticismus würde nach unsrer Bezeichnungsart die zugleich theoretische und ethische Ultraform in centripetaler Richtung sein.

verwickelte, schwer erfaßbare, selbst noch im Werden begriffene, und in Vergleichung mit früheren Erscheinungsweisen desselben eine ungleich höhere ist. Hierzu kommt, daß, da er seinem Wesen nach auf das wirkliche Leben unmittelbar hingewendet ist, das er in dessen mannigfaltigen Gestaltungen zu durchdringen, in seinem Sinne zu veredeln und zu verchristlichen sucht, noch eine besondere Bekanntschaft mit den gegenwärtigen Zuständen des gesellschaftlichen Lebens erfordert wird, um ihn in gleicher Ausführlichkeit, wie die rein auf wissenschaftlichen Boden fallenden Richtungen, in dieser seiner zeitlichen Erscheinungsweise darzustellen. Wir werden uns deswegen im Wesentlichen darauf beschränken, ihn in seinem allgemeinen Begriffe, einzelne wenige Blicke auf unsre Zeit werfend, darzulegen; wobei wir es dahingestellt sein lassen müssen, in wie weit eben seine Erscheinungsform in unsrer Zeit durch die dieselbe unterscheidende, schon bemerkte Vereinigung mit mannigfachen andern Bildungselementen und Abstreifung früherer störender Eigenheiten auch zugleich noch außerhalb dieser allgemeinen Kategorie fallen, und sich eine besondre höhere Würdigung verdienen dürfte. In Beziehung auf diese zeitliche Erscheinungsweise desselben ist aber auch noch dies zu beachten, daß wenn gleich das Wesen des Pietismus zu allen Zeiten das gleiche und selbe ist, die Zeit, in der diese Richtung sich geltend macht, sich auszubreiten, und die Herrschaft über die übrigend Tendenzen zu gewinnen sucht, für die Würdigung derselben in einem gewissen Zeitalter keinesweges gleichgültig ist. Es muß schon die volle Aufmerksamkeit und das Nachdenken eines Jeden erwecken, der nicht den Hang hat, die Motive der Weltereignisse vorzugsweise in den particulären Interessen der Selbstsucht zu suchen, wenn eine Denkart, welche für die antiquirteste der von uns angeführten gehalten zu werden pflegt, in einem Zeitalter, wie das unsrige, nicht allein sich auszubreiten, sondern auch in höhern Kreisen an hervorstechenden, von moralischer Seite und von Seite geistiger Bildung ausgezeichneten Männern Beschützer und Freunde zu gewinnen weiß: und

daß eine gegen sie gerichtete fortgesetzte schlagende Polemik, besonders auf philosophischem Gebiete, in lichtvollen Darstellungen im Ganzen fruchtlos geblieben ist. Als Schlüssel dieses Räthsels kann sich wohl der Gedanke darbieten, daß eine fortgeschrittene Zeit eben auf der Spitze einer höhern vielseitigen Ausbildung, gerade als der Aufnahme des Christlichen näher getreten, zu betrachten ist. In unsern Tagen nun, wo auf der Grundlage einer fast allgemein gewordenen Anerkennung der christlichen Religion, durch vervollkommneten Religionsunterricht und sorgfältigere religiöse Erziehung, auf höhern Altersstufen durch die philosophische Wissenschaft, die christliche Religionswahrheit in das Gedankenleben getreten, in den Ideen allgemein verbreitet worden ist, und sich auf dem Boden der Wissenschaft selbst gerechtfertigt hat; — wo auch die klassische Bildung mehr und mehr in die allgemeine Bildung übergegangen ist, in der sie als Gediegenheit der Form bei einem neuen höhern Inhalt integrirt, und nicht mehr, wie sonst einen eigenen Lebensgeist, gleichsam ein eignes Ethos, begründen kann: — in einem solchen Zeitalter konnte allerdings der Moment einer vollkommenen Wechseldurchdringung des Lebens mit dem christlichen Principe, die allerdings noch fern stand, gekommen sein. — Wollen wir dieses auch gern glauben! Wollen wir auch gern einem kommenden Morgen die Laden und Fenster unsrer Wohnungen aufschließen; d. h. wollen wir bei dem etwas ungestümen Anklopfen der neuen ethisch religiösen Richtung uns erinnern, daß das Christenthum allerdings bis jetzt gar sehr noch nur als eine äußere Form des Staats und der Gesellschaft bestehe, und daß seine Herrschaft als lebendiger Geist eine ewige, noch ungelöste Aufgabe sei; — wenn wir gleich dieses Ziel nicht im Pietismus für erreicht halten können.

Wir wenden uns zur Entwicklung des Pietismus in seinem allgemeinen Begriffe. —

Plato lehrt in einem Mythus, Eros sei entsprungen von einem sehr ungleichen Elternpaare, von der Penia, der Dürftigkeit, und dem Poros, dem Ueberfluß. Darum vereinige er die Eigenschaften Beider in sich. Er — die Liebe — habe eben nicht die göttliche Selbstgenüge, sondern sei immer bedürftig, und habe noch zu seinem Glücke wesentlich eines Andern. Solches in der Eigenschaft seiner Mutter. Dagegen sei er unternehmend, kühn, schön an Leib und Seele. Kein Lehrer besser als die Liebe, kein Fechter tapferer als der Liebende. Könnte ein Heer aus Liebenden bestehen, die für ihre Liebe kämpften, es würde die Welt erobern. Solches nach seinem Vater. — Auf verwandte Weise ist der Pietismus entsprungen. Der Hergang war aber in den Tagen, als er zur Welt kam, wie die Sage erzählt, folgender. Auch der Pietismus hatte ungleiche Eltern; eine Mutter, die ihr Geschlecht zu den Unsterblichen hinaufleitete; die Menschen nennen sie die Religion; und einen Vater, der ein beschränkter Sterblicher war, aus der großen Ueberzahl derer, die, nachdem die großen Eigenschaften des Menschen an höhere Individuen vertheilt waren, aus dem, was übrig geblieben, als besondere Wesen gebildet worden.

Dieser war dürftig und arm fast bis zur Bettelhaftigkeit an Vermögen, und eben so sehr an Kraft des Verstandes und an Wissen. Doch war er sanftmüthigen, anschmiegsamen Wesens, frei von Selbsterhebung, Trotz, Wildheit und Willkühr.

Sie hielt eine Menge negativer Eigenschaften für die Kehrseite positiver; ja, legte diesen eine positive herrliche Gemüthsquelle unter.

So täuschte er die Hohe, die sich, nachdem sie ihn einmal aufgenommen hatte, mit einer dem Weibe eigenthümlichen Schwachheit absichtlich selbst betrog.

Er sah sich ihr Haus an, wie es so fein und reich an einfacher Zierde war, und so viel Geltung hatte vor den Leuten. Es gefiel ihm, darin zu wohnen im Ueberfluß; und er setzte sich in ihr Gewerb, und hing ihren Schild aus.

Der aus dieser Verbindung hervorgegangene Sohn, der Pietismus, hatte nun von der Mutter das tiefdunkle, den Himmel suchende Auge, und die Neigung, zu weilen in den Tempeln des Herrn; von dem Vater aber den schwachen und zaghaften Verstand, und die Scheu vor der Macht des Gedankens.

Gehen wir von dieser allegorischen Darstellung zu einer eigentlichern wissenschaftlichen Besprechung der uns jetzt beschäftigenden religiös-ethischen Richtung über: so ist der Pietismus zu bezeichnen als eine Denkart, die, das religiöse Moment überbietend, dieses mehr und weniger das Leben ausfüllen läßt, auf die Weise, daß die Religion, die Geist ist, und die Menschheit verklären und heiligen soll, zu einem Interesse gemacht wird, — in die Reihe der Interessen gestellt, und statt anderer Interessen gepflegt wird, wozu sie, ihrem Begriffe nach, nicht bestimmt ist; — welcher Sinnesweise durch die Reflexion auf gewisse, in finsterm orthodoxem Geiste erklärte, und auf streng ascetische Weise angewendete Dogmen, namentlich das von der Verderbtheit der menschlichen Natur und der alleinigen Herstellung derselben durch die Gnade, eine rationale Unterlage gegeben wird.

Aus der gegebenen Definition geht zuvörderst sogleich hervor, daß dem Pietismus eine destructive Tendenz für das Menschliche in dessen naturgemäßen Entfaltung inwohnt, da das künstliche Interesse desselben sich nur auf Kosten der wahrhaftigen, in der Natur gegründeten Interessen ausbreiten kann; daß er das Leben in seiner freien und freudigen Entwicklung und Erhebung zusammenpressen, und einen trüben, wolkigten Flor über den heitern Himmel desselben ziehen, gleichsam einen Mehlthau auf seine Blüthen fallen lassen muß; daß jene reine, schöne Freude, die als ein freundlicher Lebensgeist dem ins Dasein eingeführten Menschen zugegeben ist, durch ihn im Voraus verbannt und ausgeschlossen wird. — Soll denn das Leben, weil es einmal vergrünt, nicht grünen? Nein, grünend soll es vergrünen. So ist es das Gesetz der Natur, so geht

die sich selbst getreue Natur ihre Bahn. Wer es anders will, wer den Tod schon ins Leben trägt, vergiftet das Leben, und hat seine Wahrheit nie gekannt.

Auf gleiche Weise ergiebt sich aus der gegebenen Definition, daß, wenn der Pietismus wohl unter der Firma, als das Eine, was noth thut, mit seinen Aufforderungen an die Zeit hervorzutreten, und, indem er überall den Namen Gottes hervorhebt, theils besonders weichen, durch gehörige Verstandesbildung nicht geschützten Gemüthern zu imponiren, theils mit Geringschätzung auf Bestrebungen in andrer Richtung herabzublicken pflegt, — daß er nur vermöge einer großen Selbsttäuschung sich als die eigentliche, oder als vorzugsweise die Pietät darzustellen versuchen kann. Er ist vielmehr eine, entweder auf individuelle natürliche Anlagen gegründete, oder durch den Geist der Zeit und äußere Umstände hervorgerufene Neigung, in sofern andern besondern Richtungen der Neigung coordinirt. Wenn ihm aber bei seinem nur auf das Religiöse gerichteten Streben allerdings ein anerkennungswerthes Moment des Guten inwohnt, so mögen wir nicht vergessen, daß auch auf anderen Bahnen, auf welche Neigung oder Wahl führt, ein edles und hohes Ziel verfolgt wird. Wir haben solche große Strebungen zum Theil schon oben in den, die einzelnen Aberrationen bedingenden absoluten Aufgaben kennen gelernt. — Introite, nam et heic dii sunt! —*)

*) Wir entnehmen einem andern Zusammenhange, zur Ergänzung des hier Gesagten, noch folgende, für die Charakteristik des Pietismus wichtige Momente:

Der Pietismus stellt sich als die Consequenz des Dogmatismus dar. Die Consequenz des Dogmatismus ist, übereinstimmend mit der der reinen christlichen Glaubenslehre, die Verwirklichung des Christenthums durch christlichen Sinn und Geist; es ist zu fordern ein Glaube, der durch die Liebe thätig ist. Der Pietismus entspricht dieser Aufgabe vornehmlich durch die Werke der Wohlthätigkeit, welche der reinste Ausdruck der christlichen Liebe zu sein scheinen; — wer sollte sie nicht ehren, sie, durch welche gleich-

Wir verzichten darauf, von dem Mittelpunkt unsrer Definition aus den Pietismus nach allen Stadien aus weiter zu

---

sam ein Engel des Himmels dem Elend der Erde heilend naht? Aber — sehen wir, wie sich auch hier das dem Pietismus eigenthümliche Princip des Abbrechens von der Menschennatur als Negirung der Menschennatur auf ihrer höhern Entwicklungsstufe zeigt! — Elend — und nur Elend! — Ist denn die Welt nur ein Jammerthal, und der Beruf des Menschen vorzugsweise Armen- und Krankenpflege? — In dem Worte Wohlthätigkeit ist schon eine Erschleichung, insofern es auf Abhülfe niederer, nur das geistige Leben bedingender Bedürfnisse bezogen wird. Ist denn weniger wohlthätig für die Menschheit, im Vereine zu stehen mit freudig und stark Strebenden zur Ausführung edler und hoher Zwecke, und zur Befriedigung erhabener Geistesbedürfnisse?

Alles, was Ihr in jener Beziehung thut, nehmen wir als eine bloße Zugift. Meint nicht, den Zoll eures Lebens damit abgetragen, so mit dem euch geliehenen Pfunde gewuchert zu haben! Besitzt ihr dafür die von euch erworbenen weit verbreiteten Kenntnisse, eure, in einer Reihe von Jahren durch vielfache angestrengte Bemühungen erlangten Fähigkeiten? Seid ihr dafür, was auf der gegenwärtigen Culturstufe der Moment der Geschichte euch — gebildetern Classen Angehörige! — hat werden lassen, um das zu schaffen, was auf niederen Bildungsstufen von niedern Ständen, weil es fast nur dem Gemüthe gehört, geleistet werden kann? —

— Der ganze Betrieb des Pietismus ist in seiner Wurzel prosaisch; es ist ihm wesentlich, Alles abzustreifen, was über die Nothdurft geistiger, besonders physischer, Existenz hinausgeht, worauf gerade das Poetische beruht. Er tritt aber mit einem Pathos, und in grandioser, schwunghafter Weise hervor. Wir begreifen eine Begeisterung für heroische, die erhabensten Kräfte der Seele hervortreten lassende Thaten, für Schöpfungen der Kunst und Wissenschaft, in denen der Geist das Absolute in gleich absoluter Form verwirklicht, für große, die Menschheit ihrem hohen Ziele näher zu führen, ins Dasein gerufene, auf Jahrhunderte hinaus fruchtreich fortwirkende Einrichtungen: aber eine Begeisterung für Spitäler und Armenkassen ist doch unnatürlich. —

Der Pietismus kann auch als Schwärmerei bezeichnet werden;

zersetzen; zumal, da wir nur auf sein allgemeines Wesen, und nicht auf seine gegenwärtige zeitige Erscheinung haben eingehen können, welche jedenfalls von allen, in denen er sich verwirklicht haben dürfte, auf eine besondere Würdigung Anspruch hat.

Wenn wir hiermit nun den Pietismus als die letzte der irrthümlichen Richtungen auf religiösem Gebiete in der Gegenwart, die wir zu entwickeln übernommen hatten, dargestellt haben, so glauben wir hiermit zugleich unsre, durch das Thema an der Spitze unsrer Abhandlung angekündigte Aufgabe gelöst zu haben. Wenn sämmtliche, die Bildung unsrer Zeit bezeichnende Richtungen, so zahlreiche Anhänger ihnen ergeben sind, und so sehr jede für die allein seligmachende Lehre erklärt wird, — von uns, wie wir vertrauen, gegen das Ideal gehalten, auf das Einleuchtendste als Aberrationen, als von einem falschen Ausgangspunkte zu einem falschen Ziele hinstrebend, ins Licht gestellt sind: so giebt es eine doppelte Bemerkung, durch die wir über das unerfreuliche Gefühl, erhoben werden können, welches eine so große Anzahl irrthümlicher Richtungen, in denen sich jetzt zum Theil das religiöse Bewußtsein ausdrückt, erwecken mochte. Die eine, daß einer jeden eine

---

indem er in dem Streben nach einem Ziele verloren ist, das, weil es ein Hirngespinnst ist, nicht erreicht werden kann. So wird denn auch jene Eigenthümlichkeit der Schwärmerei bei ihm getroffen, in welche bekanntlich Lessing den Grundbegriff derselben gesetzt, und von der er selbst das Wort in seiner geltenden Bedeutung abgeleitet wissen will; indem nach ihm schwärmen ursprünglich nicht ein unsicheres, zielloses Umherziehen, wie man es bei den schwärmenden Insekten bemerkt, sondern den Trieb, einen Schwarm zu bilden, bedeutet. Jede Art Schwärmerei trägt aber die Eigenschaft des Schwarm-Machens an sich, in dem die eigene Unsicherheit, die aus dem Gefühle eines fehlenden, deutlich erkennbaren und zu erreichenden Ziels hervorgeht, die ihr Ergebenen treibt, Vereine zu bilden, sich anzuschließen, Andere mit sich fortzureißen, sich auf diese Weise zu ergänzen, und über die eigene Unsicherheit durch fremde Theilnahme zu täuschen.

große, besonders gefühlte Wahrheit, welche eine Seite des Ideals bildet, zum Grunde liegt, deren isolirte, wenn gleich bis zum Gegensatz verfolgte, und dadurch mit Irrthum behaftete Ausbildung Lücken auf dem Felde der Erkenntniß ausfüllt, und einzelne Felder der Erkenntniß anbaut. Es bedarf des Verlorenseins in eine Besonderheit, um diese in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu ergründen, und ihre oft großen und verkannten Rechte geltend zu machen. Wir haben dieses beim Rationalismus, als der, einerseits die hohe Idee der Vernunftgemäßheit der Erkenntniß, und mit ihr die freie Würde des vernünftigen Geistes vertretenden, andrerseits in der Form des kritischen Geistes dem Pantheismus entgegenwirkenden Sinnesweise bemerklich gemacht. Ebenso ist bei dem Neuen Protestantismus das treibende Agens die nicht zu verleugnende Blöße der Apologetik, und überhaupt der noch unerreichte Begriff des Christenthums; er ist eine Bahn, die, wenn gleich auf den Umwegen mancher rationalistischen Erklärungsversuche, zum endlichen wahrhaftigen Begreifen des historischen Grundelements des Christenthums führen muß. Der Philosophismus macht die Religions-Wahrheit in der Form der Idee zum Eigenthume des Geistes, und fördert dadurch, da das Leben des Geistes vornehmlich in den Ideen beruht, wesentlich die eigentliche Ausbildung des Geistes. Auf gleiche Weise wird man bei den übrigen Denkarten die ihnen zum Grunde liegenden, sie fast mit Nothwendigkeit hervorrufenden, großen Wahrheiten leicht entdecken, wie diese auch schon bei der Entwicklung der einzelnen Aberrationen mit Anerkennung hervorgehoben sind. Wenn also auch alle diese verschiedenen Formen, in denen sich der in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts wieder belebte religiöse Geist gleichsam verwirklicht hat, was ihr Ziel betrifft, als verfehlt, als irrthümlich, zum Theil schwärmerisch, ja, als dem Begriffe der Religion selbst mehr und weniger entgegengesetzt, angesehen werden müssen: so ist doch die Arbeit auf den einzelnen verschiedenen Bahnen keinesweges fruchtlos gewesen. Die zweite Bemerkung ist

von noch größerer Bedeutung. Der Geist der Geschichte lehrt, daß die Fortentwicklung der Menschheit zu höheren Graden der Vollkommenheit nicht immer in gleichmäßigem Fortwuchse, der Pflanze in fortgehender Entwicklung gleich, geschehen sei, sondern, daß sie zuweilen, gleichsam in ihrem Haupttriebe gebrochen, ihr Leben nur, wie in einzelnen Zweigen, in ihren einzelnen Elementen fortgesetzt habe; daß diese sich aber in einem spätern Zeitalter zu einem um so vollkommnern, die einzelnen Theile ausgebildet in sich vereinigenden Ganzen zusammengeschlossen; — wonach wir denn, wenn gleich nicht in ganz naher Zukunft, einem Momente entgegensehen dürften, wo, bei höherer Ausbildung des Christenthums alle die einzelnen Systeme nach abgestreifter Einseitigkeit und in Harmonie — selbst als Pilaster den Dom tragen werden, den jetzt vorwegzunehmen, selbst die Einbildungskraft nicht vermag.

Die philosophische Literatur der Gegenwart.

Sechster Artikel.

Neue metaphysische Versuche.

Von

Prof. Dr. Weiße.

Logische Untersuchungen. Von Adolf Trendelenburg. 2 Bde. Berlin 1840.

Metaphysik von Hermann Lotze. Leipzig 1841.

Die deutsche Philosophie hat sich seit dem Auftreten der Kantischen Vernunftkritik das Wort gegeben, nicht zu ruhen, bis die Aufgabe, welche sich dieses große Unternehmen zum ersten Male mit klarem wissenschaftlichen Bewußtsein gesetzt hatte, zur vollständigen, allseitig befriedigenden Lösung gelangt, und bis diese Lösung zur allgemeinen Anerkenntniß gebracht sein wird. Nur derjenige wird den Sinn des geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie seit dieser Zeit richtig zu fassen vermögen, der in jedem einzelnen der philosophischen Systeme, durch die von jenem Anfangspunkte aus die eigentliche Linie des Fortschritts bezeichnet wird, ein besonderes Stadium der allmählig erfolgenden Lösung desselben Problems erblickt, dem das Kantische Werk gewidmet war. Auch das gegenwärtig herrschende dieser Systeme darf als ein solches Stadium betrachtet werden, trotz dem, daß es sich selbst darin gefällt, mit geringschätziger Miene auf das Kantische Unternehmen herabzublicken, ja dasselbe, als einen „Versuch, schwimmen zu

lernen, ehe man ins Wasser geht", in dem Lichte eines widersinnigen erscheinen zu lassen. Der Vorwurf solcher Widersinnigkeit mag immerhin den Buchstaben treffen, mit welchem Kant sein Unternehmen ankündigte; er mag, schwerer noch, das in dem engeren Kreise der Anhängerschaft dieses Denkers stereotyp gewordene Bestreben treffen, „tiefsinnig zu fassen und in prächtigen Worten zu sagen, was in des Menschen Hirn paßt, und was nicht." Was der kritischen Philosophie ihre welthistorische Bedeutung gesichert hat, das ist wahrlich nicht jener Buchstabe oder das buchstäbliche Resultat, welches von diesem Vorwurfe getroffen wird. Es ist vielmehr jener Gedanke der Vernunftkritik, den Hegel eben so sehr als den Grundgedanken seiner Logik anerkennen wird, der Gedanke, um einmal wieder an diesen ehemals so berühmten, so viel gebrauchten Kantischen Ausdruck zu erinnern, einer transscendentalen Untersuchung, das heißt einer solchen, welche den Begriff des vernünftigen Erkennens durch vollständige Ergründung des vor aller Erfahrung dem erkennenden Geiste inwohnenden, sein Wesen, seine Natur ausmachenden Inhalts zum Bewußtsein zu bringen trachtet. Es ist, mit andern Worten, die eigenthümliche Stellung der metaphysischen Probleme, als solcher, die wesentlich enthalten sind in dem logischen Probleme der Ergründung des Erkenntnißbegriffs, oder deren Inhalt in seiner Totalität die Grundlage dieses Begriffs ausmacht. Dem großen, epochemachenden, in der Geschichte der Philosophie bis dahin noch nicht dagewesenen Gedanken gegenüber, welcher den Problemen der Metaphysik diese allein wahre, allein sachgemäße und eine fruchtbare Behandlung derselben bedingende Stellung anwies, verschwinden alle Vorurtheile, die Kant zu seiner philosophischen Arbeit mitbrachte, alle einseitigen und beschränkten Resultate, welche durch diese Vorurtheile verschuldet worden sind, als Zufälligkeiten einer Untersuchung, welche eben nur eröffnet zu haben schon ein Verdienst war, dem die Geschichte der Philosophie nur sehr wenige an die Seite zu stellen hat. Von dem großen Sinne, in welchem Kant, trotz jener einengenden,

aber für den **Anfang** unvermeidlichen Vorurtheile seine Aufgabe zu behandeln wußte, giebt, kann man sagen, jedes Blatt der Vernunftkritik Zeugniß. Auch bedurfte es eines solchen Sinnes, und im Verein mit ihm, solchen Fleißes und solcher Treue der Forschung, so ruhiger, kaltblütiger Vorsicht und solcher Geistes- und Charakterstärke in der Verfolgung des gesteckten Zieles, um die Wirkung hervorzubringen, welche die Vernunftkritik wirklich hervorgebracht hat. Nur ein Werk von solchen Eigenschaften, aber keines von geringeren, legt ebenbürtigen Nachfolgern, die in seinen Resultaten kein Genüge finden, die Nothwendigkeit auf, in seine Probleme einzugehen, und nicht zu rasten, bis sie dafür eine genügendere Lösung gefunden haben; nur ein solches Werk hält allen Nachfolgern einen Spiegel vor, der auch dann noch, wenn sie den Standpunkt des Vorgängers in der That schon überschritten haben, ihre eigenen Mängel ihnen zu Gesicht bringt.

So ist es gekommen, daß seit Kant kein philosophisches System als ein den Forderungen des Zeitalters genügendes, auf der Höhe der Einsicht, welche das Zeitalter im Geist erreicht zu haben sich bewußt ist, stehendes sich hat gelten machen können, welches nicht mit dem Kantischen die **transscendentale** Richtung der Forschung theilt, und in dieser Richtung einen Schritt vorwärts gethan zu haben sich ausweisen kann. Der Gegensatz in der Methode des Philosophirens, welchen Kant durch die Worte **Dogmatismus** und **Kriticismus** bezeichnete, hat seine Geltung behauptet, obgleich der wörtliche Ausdruck desselben in demselben Verhältniß der Vergessenheit anheimfiel, in welchem, was Kant mit diesem Gegensatze eigentlich gemeint hatte, deutlicher ins Bewußtsein trat. Mögen immerhin die strengen Kantianer, wenn es deren noch giebt, alle über Kants Standpunkt hinausgeschrittene Philosophie des Rückfalls in den Dogmatismus beschuldigen: der philosophische Instinkt des Zeitalters im Ganzen hat das Bewußtsein, wie der Tadel, den Kant an dieses Wort knüpfen wollte, seiner wahren Bedeutung nach nur diejenige Methode des Philoso-

phirens trifft, welche, entsprechend der in empirisch-mathematischer Forschung hergebrachten und dort auch unstreitig berechtigten, sich auf Hypothesen begründet, indem sie diese zu Principien der Erklärung des Wirklichen macht, während die wahre Aufgabe des Philosophirens — nach Kant die kritische, nach Hegel, wie nach Platon, die dialektische*) — vielmehr dahin geht, die Hypothesen aufzuheben, d. h. sie auf ein schlechthin Gewisses, das nicht mehr Hypothese ist, zurückzuführen. In diesem Sinne hat der Dogmatismus in unsern Tagen noch eine letzte großartigste, aber von dem Geiste der Zeit zum Voraus als vergeblich bezeichnete Anstrengung gemacht in dem Systeme Herbarts, dessen monadologische Hypothese vielleicht die scharfsinnigste ist, welche der reine, d. h. der von allen im Kantischen Sinne kritischen oder transscendentalen Elementen entleerte Dogmatismus überhaupt ersinnen konnte. Die Bedeutung, die relative Berechtigung dieses dogmatischen Versuchs und mancher ähnlichen, die von Zeit zu Zeit noch hervortreten, und auch wohl zwischen diesem Aeußersten des consequenten Dogmatismus und der kritischen oder dialektischen Philosophie eine mittlere Stellung einzunehmen suchen, ist, so lange die letztere noch nicht zum wirklichen Abschlusse, zur wahrhaften Vollendung in sich selbst gelangt ist, keineswegs gering anzuschlagen. Denn je größer die Energie, je gewaltiger das Kraftaufgebot ist, mit welchem seit Kant die eigentlich spekulative Philosophie dieser ihrer innern Vollendung entgegenstrebt: um so nothwendiger ist es, daß sie nun ihrerseits zum Gegenstande einer Controle wird, welche die unbefangnere, dem Standpunkte des natürlichen Verstandes und der empirischen Wissenschaften näher stehende Erkenntnißweise über sie auszuüben hat; um so mehr liegt es also in der Natur der Sache, daß sie mit der dogmatischen Philosophie gewissermaßen die Rollen tauscht. Denn diese ist es, welche bei dieser Erkenntnißweise verharrt, während

*) ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν. Plat. Rep. VII, p. 533.

die eigentliche Spekulation durch ihr transscendentales Streben in Regionen geführt wird, in denen sie nur sehr allmählig und nach wiederholter mächtiger Anstrengung in gleicher Weise heimisch werden kann, wie die empirische und mathematische Forschung auf ihrem Gebiete schon seit geraumer Zeit solches ist.

Aus diesem Gesichtspunkte einer unzweifelhaft berechtigten, weil nothwendigen, zum Gedeihen der entgegengesetzten, nach der Ueberzeugung des Ref. allerdings höher berechtigten, Richtung selbst nothwendigen, Reaction gegen die eigentlich spekulative, d. h. die transscendentale, dialektische Spekulation der Gegenwart vom empirisch-dogmatischen Standpunkte aus, glaubt Ref. die beiden Werke betrachten zu dürfen, welche er sich diesmal zum Gegenstande einer etwas genauer eingehenden Beurtheilung gewählt hat. Das eine dieser Werke hat sich schon in weiteren Kreisen die wohlverdiente Anerkennung als eine der fleißigsten, gediegensten, auch in der Darstellung gelungensten Arbeiten erworben, welche die neueste philosophische Literatur aufzuweisen hat. Das andere, dem Umfange nach geringere, und nicht, wie jenes, die reife Frucht eines bereits in sich abgeschlossenen, sondern der Erstling eines mit frischer Kraft beginnenden Strebens, ist durch andere, zwar minder in die Augen fallende, minder der allgemeinen Beurtheilung und Werthschätzung zugängliche, aber darum nicht geringer anzuschlagende Vorzüge ausgezeichnet. Beide, ungeachtet ihres sonst sehr verschiedenartigen wissenschaftlichen Charakters, zusammen zu stellen, hat uns besonders der Umstand veranlaßt, daß beide, jedes in seiner Weise, einen Versuch enthalten, der gegenwärtig herrschenden Metaphysik, d. h. der des Hegelschen Systemes gegenüber, die von diesem Systeme verworfnen Steine, nämlich die Begriffe des Raumes, der Zeit und der Bewegung, zu Grundsteinen eines metaphysischen Neubaues zu machen. Ref. braucht die Leser dieser Zeitschrift nicht erst davon zu unterrichten, was ihn dazu berechtigt, in diesem Streben eine Verwandtschaft zu seiner eigenen metaphysischen Richtung anzuerkennen; eben so wenig, wie man es, nach dem eben Gesagten, befremdlich

finden wird, wenn er andrerseits dasjenige, was ihn von den Verfassern beider Schriften, ungeachtet dieser Verwandtschaft, doch wieder entfernt, eben in das Princip des Dogmatismus setzen zu müssen glaubt, welches beiden, besonders aber der ersten, ihre eigenthümliche Stelle und Bedeutung giebt.

Die „logischen Untersuchungen" von Trendelenburg kündigen sich zwar nicht als Metaphysik an, auch rechtfertigen sie ihre Ueberschrift durch eine von vorn herein mehr logische als metaphysische Stellung des Problems, und dadurch, daß sie sich eben so sehr mit Gegenständen beschäftigen, die nach der gewöhnlichen Unterscheidung beider Wissenschaften der Logik, als mit solchen, die der Metaphysik angehören. Dennoch wird man leicht gewahr, daß aller eigenthümliche Gehalt des Buches an der metaphysischen Ansicht des Verf. hängt, und daß eine neu von ihm aufgestellte metaphysische Hypothese den Mittelpunkt und Kern dieser Untersuchungen bildet. — Schon diese Mischung des Logischen und Metaphysischen läßt erwarten, daß die in diesem Werke vorgetragene Lehre nicht so einseitig, wie z. B. die Herbart'sche, in welcher bekanntlich die Logik als ein gegen alle Ergebnisse der Metaphysik sich neutral verhaltendes Gebiet abgegränzt ist*), den Charakter des reinen Dogmatismus tragen wird. In dem Bestreben, die Logik von der Metaphysik aus, durch metaphysische Prämissen reicher und tiefer zu gestalten, dagegen aber den Umfang der metaphysischen Erkenntniß, im Gegensatze der empirischen, welcher alles eigentlich Reale anheimfällt, auf diejenigen Begriffsbestimmungen zu beschränken, die unmittelbar in das tiefer und gründlicher gefaßte

*) Ein solches Gebiet bildet die formale Logik allerdings auch bei Kant, ja Kant ist es, wie der Verf. richtig bemerkt, sogar vorzugsweise, auf den sich die Behandlung der Logik, als einer bloß formalen, mit dem Inhalte gar nicht sich berührenden Wissenschaft, zurückführt. Allein Kant kennt, neben der formalen, bekanntlich auch eine transscendentale Logik, von welcher Herbart nichts weiß, und diese ist die eigentlich spekulative Logik oder Erkenntnißlehre seines Systems.

Erkenntnißproblem der Logik eintreten, berührt sich der Verf. mit der kritischen und dialektischen Richtung der gegenwärtigen Philosophie, und scheint sogar vollständig in die charakteristischen Tendenzen derselben einzugehen. Dazu kommt gleich am Beginne des Buches (Bd. I. S. 4—22) eine ausführliche Polemik gegen die blos formale Ansicht der Logik, welche dieser ausdrücklich den Satz gegenüberstellt, daß das Denken von seinem Inhalte, von seinen Gegenständen nicht unabhängig ist, und nicht unabhängig von demselben wissenschaftlich betrachtet werden kann; ferner gehört eben dahin die im Laufe dieser Untersuchungen öfter wiederkehrende, scharfsinnige und gründlich eingehende Polemik gegen Herbart (am ausführlichsten Bd. I. S. 137—178). Beide Entgegnungen, die gegen die formale Logik und die gegen die Herbart'sche Metaphysik, haben in der Hauptsache gleichartige Tendenz, nämlich zu zeigen, die eine, daß das Princip der formalen Logik, der Grundsatz der Identität und des Widerspruchs, kein zureichendes wissenschaftliches Denkprincip abgiebt, die andere, daß das Ziel, welches sich, diesem Grundsatze gemäß, die Herbart'sche Metaphysik gestellt hat, aus dem Gegebenen der Erfahrung den Widerspruch zu entfernen, nicht von ihr erreicht wird, vielmehr der Widerspruch, oder das, was, nach ihr, von dem logischen Widerspruche nicht frei ist*), die Bewegung, auch

*) Diesem Haupteinwande, dessen sich der Vf. von Seiten der Herbartschen Philosophie gegen seinen eignen Versuch, die Bewegung zum höchsten metaphysischen Principe zu erheben, zu versehen hat, begegnet er (II, S. 95 f.) durch die Bemerkung: daß, zufolge der allgemeinen Natur der Verneinung, der Grundsatz des Widerspruchs (A = A) allenthalben eine zuvor gegebene Position voraussetze, auf diese Urposition selbst aber (eine solche aber ist nach dem Verf. eben die Bewegung) keine Anwendung leide. „So wenig als der pythagoräische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel, so wenig als das Gesetz der Wurflinie auf das Gesetz des Falles, worauf jenes ruht, kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, die erst die Gegenstände seiner Anwendung bedingt und erzeugt."

durch ihre „Bearbeitung der Begriffe" nicht wirklich aus den Begriffen entfernt wird. — So nun erscheint das Werk allerdings nach einer seiner Seiten als gegen den Dogmatismus in seinem abstrakten Principe, und in der schroffen Gestalt, die er sich, um diesem Princip zu genügen, mit ausdrücklichem Bewußtsein in einem philosophischen Systeme der neuesten Zeit gegeben hat, gerichtet. Wir werden jedoch sehen, wie diese Seite des Werkes, obgleich für den Charakter seines Standpunkts im Allgemeinen keineswegs ohne Bedeutung, doch nicht die hervortretendste, nicht diejenige ist, durch welche ihm seine Stellung inmitten der gegenwärtigen philosophischen Literatur hauptsächlich angewiesen wird.

Unmittelbar nämlich an den polemischen Abschnitt gegen die formale Logik reiht sich (I, S. 23—99) ein noch viel ausführlicherer gegen die dialektische Methode des Hegelschen Systems, und auch in dem übrigen Verlaufe des Werkes bildet der Kampf gegen das genannte System und seine Methode einen häufig wiederkehrenden Artikel, einen solchen, der einen nicht unbeträchtlichen Theil seines gesammten Umfangs einnimmt. In der dialektischen Methode erblickt der Verf. das entgegengesetzte Extrem zur formalen Logik. „Wenn die formale Logik in der scharfen Trennung der Formen und des Inhalts ihre Größe sucht, so behauptet die dialektische Methode eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins sei." Darum findet er, daß dem Forscher, der von der formalen Logik unbefriedigt, zu einem Erkenntnißbegriffe gelangen will, der über das Verhältniß des Erkennens zu seinen Gegenständen einen gründlicheren Aufschluß giebt, auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft kein dringenderes Geschäft obliegt, als, sich mit jenem epochemachenden Grundgedanken der „gegenwärtigen Philosophie", welcher der Philosophie eine neue Welt des Erkennens zu eröffnen verspricht, auseinanderzusetzen. Er unterzieht sich diesem Geschäfte mit einer Sorgfalt, die nicht verkennen läßt, wie er diesem Gegner eine größere Wichtigkeit beimißt, als allen sonstigen philoso-

phischen Ansichten, die außerdem, im Einzelnen oder im Ganzen, gelegentlich von ihm bekämpft werden. Wer es der Mühe werth hielte, aus den beiden Bänden des Verfassers die Bestandtheile auszusondern, welche der Kritik des Hegelschen Systems gewidmet sind, der würde in ihnen ein in sich zusammenhängendes, von dem übrigen Inhalte des Werkes so gut wie unabhängiges kritisches Ganzes gewinnen, welches unter den Arbeiten gleichen Inhalts, die uns die philosophische Literatur der letzten anderthalb Decennien in so reicher Menge gebracht hat, eine eben so eigenthümliche, als ohne Zweifel beachtenswerthe und erfolgreiche Stellung einnimmt. Ref. wenigstens kennt unter den bisher erschienenen Kritiken der Hegelschen Philosophie keine, die so hellen Blicks und so festen Schritts auf das Ziel losgegangen wäre, welches doch jede Kritik, die das System nicht im Einzelnen an der Beschaffenheit seiner Resultate, sondern im Ganzen und Großen an der Folgerichtigkeit und Gründlichkeit seines wissenschaftlichen Thuns richten will, sich vor Augen halten muß; keine, die, obgleich die Voraussetzungen des Systemes ihrerseits nicht theilend, vielmehr ihrerseits von einem durchaus exoterischen Standpunkte aus entworfen, doch so entschieden das System in seinem Mittelpunkte ergriffen, und seine Widerlegung aus ihm selbst heraus vollzogen hätte. Diese Anerkennung können wir dem Vf. mit aufrichtiger Ueberzeugung zollen; nichts destoweniger müssen wir uns dagegen verwahren, daß man hieraus nicht den Schluß auf eine vollkommene Uebereinstimmung mit den Ergebnissen dieses polemischen Theiles seiner Untersuchungen ziehen wolle. Der Verf. hat das Hegelsche System, wie es als System vorliegt, in der That widerlegt, wie es schon manche Andere vor ihm widerlegt haben; er hat, mit einer schlagenden Kraft und Evidenz, wie vielleicht kein Anderer vor ihm, den Hegelschen Begriff der Methode widerlegt; aber die Methode selbst, das, was in der Methode, trotz des falschen Begriffes, den Hegel von ihr aufstellt, für alle Zeiten wahr und gültig bleibt, und den Namen ihres Entdeckers unsterblich macht, hat er so

wenig widerlegt, wie irgend ein Anderer vor ihm, und wie es allen Vermuthungen nach kein Anderer nach ihm widerlegen wird.

Der Verf. geht bei allen seinen Einwürfen von der Voraussetzung aus, daß die Methode das sei, und nur das sein könne, was zu sein sie allerdings auch bei Hegel vorausgesetzt, und als was sie von diesem ihrem Erfinder ausdrücklich bezeichnet wird: die gleichmäßige, mit sich durchaus identische Bewegung des Begriffs und der Sache. All sein Bestreben ist darauf gerichtet, zu zeigen, im Allgemeinen zwar, daß eine solche Bewegung, in dem Umfange, der ihr von Hegel zugeschrieben wird, und in der formalen Bestimmtheit, welche dort ihren wesentlichen Charakter ausmacht, unmöglich sei, im Besondern und Einzelnen aber, daß die Bewegung des Gedankens, die bei Hegel wirklich vorhanden ist, auch da, wo sie dem äußern Schema der Methode angepaßt erscheint, dem Begriffe derselben, wie er von Hegel selbst aufgestellt ist, nicht entspreche. Ich wiederhole, daß mir dieses Bestreben als ein durchaus gelungenes erscheint. Es wird sich unter den zahlreichen Ausstellungen, die der Verf. gegen den dialektischen Gang sowohl der Logik, als der realphilosophischen Theile des Hegelschen Systems erhebt, vielleicht keine einzige finden, die sich aus Hegelschen Prämissen und unter streng festgehaltener Voraussetzung des Hegelschen Begriffs der Methode widerlegen ließe. Mit Worten, die bekanntlich auch in jener Schule allenthalben zur rechten Zeit sich einstellen, wo der Begriff ausgeht, immerhin! Wiewohl auch in der Entlarvung dieses Misbrauchs, der eben mit den Worten, mit der dialektischen Terminologie getrieben wird, der Vf. eine schonungslose Schärfe gezeigt hat, so daß eine dreiste Stirn dazu gehört, ihm mit denselben Kunststücken nochmals entgegenzutreten. Kurz, der Vf. hat mit dem besten Gewissen, mit dem untadeligsten Bewußtsein seines guten Rechts, in welchem er sich der „alten" wie der „jungen Garde" gegenüber befindet, neuerlich an diese Garden ein Manifest ausgehen lassen dürfen*), in welchem er sie auffordert, ihm auf diesem

*) In der N. Jenaer Literat. Zeit. März 1842. No. 97—99.

Felde Stand zu halten, und sich nicht eher eines Sieges über ihn zu rühmen, bis sie diese seine schwergerüsteten Truppen Rotte für Rotte aus dem Felde geschlagen haben. — Dennoch wird andrerseits der Vf. selbst nicht umhin können, das Mißverhältniß sich einzugestehen, welches zwischen seiner unbedingt wegwerfenden Ansicht der dialektischen Methode und der historischen Wichtigkeit obwaltet, die er, sowohl mit Worten, als, unzweideutiger noch, durch die That einer so angestrengten Bekämpfung dieser Methode eingeräumt hat. Er hat es zwar auch seinerseits nicht an einem Versuche fehlen lassen, den Grund nachzuweisen, der auf den Irrthum der Methode geführt haben soll. Er bezeichnet sie (I, S. 84) als „die Kunst, wodurch die ursprüngliche Abstraction (diejenige nämlich, die am Beginne des Systems, in dem Begriffe des reinen, dem Nichts gleichen Seins gemacht worden ist) zurückgethan wird." „Weil nämlich das Wesen der Abstraktion darin bestehe, daß die Elemente des Gedankens gewaltsam aus einander gehalten werden; weil, was in der Abstraktion isolirt ist, nothwendig aus diesem erzwungenen Zustande zurückstrebe und seine Ergänzung fordere: so werde, wo diese Ergänzung eintritt, ein Begriff entstehen, der den früheren in sich trägt; der entstandene Begriff, sofern er nur Einen Schritt der Abstraktion zurückgethan hat, werde den beschriebenen Vorgang erneuern und so fort, bis die volle Anschauung, aus der die erste Abstraktion gezogen war, sich wiederhergestellt hat. Je besonnener die Elemente unterschieden werden, je genauer die Reihenfolge beobachtet wird, in der ein Begriff den andern als Ergänzung fordert, desto deutlicher werden sich die entstehenden Begriffe abstufen. Offenbar entwickle sich auf diese Weise eine ganze Welt; und näher betrachtet, entdecke sich hier das Geheimniß der dialektischen Methode." — Wir wollen dieser Bezeichnung das Verdienst des Scharfsinnes nicht absprechen, und wenn der Augenschein lehrt, daß sie, mit geringen Veränderungen, die namentlich etwa nur den Ausgangspunkt des methodischen Verfahrens betreffen würden, ganz eben so gut auf Herbarts „Methode der Beziehungen",

wie auf Hegels dialektische Methode paßt: so wird der Verf. dies nicht sich, sondern beiden angeblichen Methoden zum Vorwurfe rechnen, als von denen sich hiernach zeige, daß sie, die eine wie die andere, mit ihren ungewöhnlichen, ein ganz Neues und Außerordentliches versprechenden Zurüstungen doch nur einen ziemlich auf der Oberfläche liegenden Gedanken in Ausführung bringen. Im Uebrigen scheint er selbst nicht abgeneigt, die Möglichkeit einer wirklich verdienstlichen Durchführung jener Dialektik gelten zu lassen; solches Verdienst würde nämlich „in der umsichtigen, allseitigen Betrachtung der (durch Abstraktion aus dem Ganzen der Anschauung gewonnenen) Theile und der dadurch gesteigerten Gewißheit ihres nothwendigen Zusammengehörens bestehen." Allein, — abgesehen davon, daß nach seiner auch gegen das Detail des Hegelschen Systems gerichteten Polemik selbst dies als zweifelhaft erscheint, ob er dem Systeme, wie es vorliegt, mit aufrichtiger Ueberzeugung auch nur dieses Verdienst zuschreiben kann: — was für ein Gewicht kann, auch im besten Falle, auf solches Verdienst gelegt werden, wenn, was in dem dialektischen Vorgange geschieht, nur „eine Geschichte der subjektiven Erkenntniß ist, — keine Entwicklung der Sache selbst aus ihren Elementen?" Wenn die „erste Abstraktion," von welcher der dialektische Proceß ausgeht, für ein „gewaltsames Gebilde des trennenden Gedankens" erklärt, und jedes Recht in Abrede gestellt wird, „in ihr einen ersten Keim zu einer objektiven Entfaltung zu finden?" Wenn endlich (S. 85) die Dialektik, sie, die „über allen Beweis hinausliegen sollte, wie das Licht, sich selbst offenbarend und die Dinge" — „hinter dem geringsten Beweise zurückbleibend" gefunden wird, weil sie nur, wie der Verf., im Bilde bleibend, hinzufügt, „die subjektiven sich fordernden Farben durchläuft, voraussetzend, daß diese auch die objektiven seien?"

Den Gedanken, daß die dialektische Methode, wenn sie das nicht ist, wofür sie bei Hegel ausgegeben wird, die Selbstbewegung des, mit der Sache, eben in dieser Bewegung, identischen Begriffs, vielleicht doch etwas Anderes sein könne,

und zwar ein solches Etwas, das nicht minder, wie es nach der Hegelschen Ansicht der Fall ist, mit dem Anspruche, als wahre und alleinige wissenschaftliche Methode der Philosophie zu gelten, auftreten darf; — daß sie an sich dies sein könne, und daß sie es in ihrer wahren Anwendung auch schon bei Hegel wirklich sei: — diesen Gedanken hat der Verf. bereits ausgesprochen vorgefunden, und nicht blos ausgesprochen, sondern auch mit umfassenden Versuchen belegt, die Dialektik in solchem, von der Ansicht Hegels ausdrücklich unterschiedenen Sinne, durch verschiedene Gebiete der Philosophie wissenschaftlich durchzuführen. Er hat es nicht für gut befunden, weder auf diese Versuche, noch auf die ihnen zum Grunde gelegte begriffliche Ansicht der Methode, prüfend einzugehen. Wir machen ihm dies an sich nicht zum Vorwurfe, sondern lassen es gern als Entschuldigung gelten, wenn er jener Richtung noch nicht die Reife zutraute, welche sie zum Gegenstande einer Kritik ähnlicher Art, wie die von ihm an den in sich abgeschlossenen Richtungen Hegels und Herbarts geübte, eignen würde. Nur die Bemerkung können wir nicht unterdrücken, daß er besser gethan hätte, ganz über sie zu schweigen, als, mit Uebergehung des radikal von Hegel abweichenden Begriffs der Methode, auf den sie sich begründet, sie (S. 83), bequemer und wohl nicht ganz redlicher Weise (denn wenn es gegolten hätte, einer positiven Behauptung dieses Schriftstellers beizupflichten, würde sich der Verf. unstreitig besser vorgesehen haben) mit der Berufung auf Schallers angebliche Widerlegung abzuweisen. — Die Leser dieser Zeitschrift werden nicht erwarten, daß Ref. sich hier auf eine ausführliche Vertheidigung der dialektischen Methode, wie er, im Unterschiede von Hegel, sie gefaßt hat, gegen den Vf. einlasse. Solches zu thun darf er sich billig so lange überhoben halten, so lange der Verf. nicht diese Fassung zum ausdrücklichen Gegenstande ähnlicher Angriffe gemacht hat, wie die von ihm zur Zeit nur gegen die Hegelsche gerichteten sind.

„Denken und Sein stehen sich gegenüber. Wie dringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie

kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat?" Mit diesen Worten bezeichnet der Verf. (I, S. 103), nachdem er in den zwei ersten, kritischen Abschnitten seiner Arbeit gefunden hat (vergl. II. S. 363) daß „die formale Logik zwar Wesentliches leistet, aber der logischen Aufgabe nicht genüge, Hegels Dialektik dagegen mehr, ja das Größte, was sich denken läßt, verspricht, aber unmöglich ist," in einem dritten Abschnitte seine „nächste Aufgabe." Die vorläufige Lösung, die er sogleich in diesem Abschnitte dafür giebt, ist für den ganzen weiteren Verlauf seiner Untersuchung charakteristisch. Es müssen nämlich, sagt er (I, S. 106), Denken und Sein, die sich zunächst einander entgegengesetzt sind, wenn Erkenntniß möglich sein soll, sich in einem Gemeinsamen berühren. Es müsse Etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. — Der Verf. erläutert diese Forderung an dem Beispiele des pythagoräischen Lehrsatzes. Der Beweis, daß die zwei Parallelogramme, in welche durch den aus der Spitze des rechten Winkels gefällten Perpendikel das Quadrat der Hypotenuse zerlegt wird, jedes dem Quadrate der einen der bei- Katheten gleich sei, wird bei Euklides dadurch gegeben, daß Dreiecke aufgefunden werden, die einander gleich sind, und die Hälfte je eines der beiden Parallelogramme und der beiden Quadrate bilden. — Was nun wird in Bezug auf das Denken und das Sein die Stelle dieser Dreiecke vertreten, welche dort das Gemeinsame sind, durch welches die eine Figur auf die andere bezogen, und beide verglichen werden? Dies, wie man sieht, der Sinn der Frage, in welche der Verf. seine „nächste Aufgabe" legt. Er wird es in der Ordnung finden, wenn wir ihn gleich an dieser Stelle festhalten, und unsrerseits die Frage aufwerfen: ob für die so gestellte Aufgabe eine Lösung von streng philosophischem Charakter möglich ist? Oder vielmehr, er seinerseits wird freilich diese Frage nicht in der Ordnung finden; denn wenn er sie so gefunden hätte, so würde er sie selbst aufgeworfen haben: — sie aufwerfen aber heißt, sie

verneinend beantworten. Wohl aber wird er, nachdem wir einmal im Vorhergehenden den Begriff einer speculativen, oder, wie wir sie dort mit Kant bezeichneten, transscendentalen Erkenntnißweise haben durchblicken lassen, zu der sich das Verfahren des Verf. in Gegensatz stellt, es natürlich finden, wenn wir die Wurzel dieses Gegensatzes gleich hier, in der Stellung dessen, was er seine nächste Aufgabe nennt, nachzuweisen suchen.

Der Fragestellung des Verf. steht nämlich, wie jeder mit eigentlicher Speculation vertraute Leser sogleich gewahr wird, das Bedenken entgegen, daß, wenn das Sein und das Denken auf entsprechende Weise unter einander verglichen werden sollten, wie in dem Beispiele des Verf. die aus der Zerfällung des Quadrats der Hypotenuse entstandenen Parallelogramme mit den Quadraten der Katheten; wenn in beiden ein Gemeinschaftliches gefunden werden sollte, wie dort die aus der Halbirung der Quadrate und der Parallelogramme entstehenden Dreiecke: dies offenbar nur dadurch geschehen könnte, daß über Beiden, dem Sein und dem Denken, ein Drittes urtheilend und richtend schwebte, wie dort über den geometrischen Figurationen das mathematische Denken. Wo aber sollen wir dieses Dritte suchen, da ja das Denken, worin es allein gesucht werden könnte, bereits in dem einen Gliede des Gegensatzes vorweggenommen ist? Der Verf. seinerseits sucht es, doch ohne das Bewußtsein zu haben, was er sucht, oder wenigstens, ohne solches Bewußtsein an den Tag zu legen, in demjenigen selbst, was nach ihm dem Denken und dem Sein gemeinschaftlich sein soll. Er bezeichnet (S. 107) das den Gliedern des Gegensatzes Gemeinsame als das Vermittelnde des Gegensatzes, und knüpft hieran, den Gegensatz des Denkens und des Seins betreffend, die Bemerkung, daß ihr Gemeinsames keine ruhende Eigenschaft sein könne, daß es vielmehr, eben weil es vermitteln soll, in einer Thätigkeit zu suchen sei. Diese Bemerkung klingt, dem obigen Beispiele gegenüber, etwas sonderbar. Denn die Dreiecke, welche dort das Element der Vermittlung ausmachen, wird der Verf. doch wohl nicht für eine

Thätigkeit ausgeben wollen? Er hat diesen Uebelstand einigermaßen verdeckt durch ein zweites, von zwei Sprachen, für welche „das Verständniß von der einen zur andern vermittelt werden" soll, hergenommenes Beispiel, welches von ihm absichtlich, wie es scheint, zu dem Behufe ausgewählt, um das frühere unbequeme Beispiel in den Hintergrund zu drängen und den Doppelsinn, in welchem hier von einer „Vermittelung" gesprochen wird, zu verbergen. In der That ein behender Fechterstreich, diese Unterschiebung einer ganz andern Bedeutung dieses Wortes für die erste. Was würde der Verf. wohl dazu gesagt haben, wenn er etwa Hegel über einer solchen ertappt hätte? — Dennoch ist es nur dieser Handstreich, der es ihm möglich macht, fernerhin von der Vermittlung des Seins und des Denkens durch ein beiden gemeinsames Element dergestalt zu reden, daß dieses Element ihm zugleich die Stelle dessen vertritt, was in dem geometrischen Beispiel die Dreiecke sind, und was das, dort über allen Elementen der Construction erhaben bleibende Denken als solches ist. Er hat dadurch „ob rechtmäßiger Weise, möge er sich selbst sagen — den Vortheil gewonnen, von der vermittelnden Thätigkeit als von einem Solchen sprechen zu können, welches beiden Gliedern des Gegensatzes inwohnend, gemeinsam ist, während die richtige Analogie des Verfahrens der Wissenschaften, die er selbst zur Basis der Vergleichung herbeizieht, vielmehr darauf geführt haben würde, diese vermittelnde Thätigkeit als etwas beiden Gliedern Jenseitiges zu betrachten. Er hat, mit andern Worten, den Vortheil gewonnen, an die Stelle des weitläufigen und schwierigen Riesenbaues, den die eigentliche Spekulation seit Kant in dem, was sie Vernunftkritik, Transcendentalphilosophie, Wissenschaftslehre, spekulative Logik u. s. w. nennt, unternommen hat, in der bequemeren, leichter zugänglichen Weise der s. g. sciences exactes, denen aber eben hiermit die Gränze des Gebiets bezeichnet ist, innerhalb dessen allein ein exactes Verfahren in ihrem Sinne möglich ist, eine jedermann verständliche Hypothese setzen zu können, aus welcher sich, ihre

Wahrheit vorausgesetzt, die eben nur **vorausgesetzt** werden kann, die Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein oder die Wahrheit des wissenschaftlichen Erkennens mit leichter Mühe beweisen läßt.

Eine solche Hypothese nämlich, nicht mehr, aber auch nicht weniger, ist die Behauptung unsers Verf., die hervortretendste und am meisten in die Augen fallende seines Werkes, deren theils directer, theils polemischer Ausführung der übrige Theil des ersten Bandes gewidmet ist, daß die **Bewegung** jenes gemeinsame Element sei, welches zwischen Denken und Sein, beide unter einander vermittelnd, eintrete. — Der Verf. selbst bezeichnet es in dem Rückblicke, den er am Schlusse des Werkes auf den Gang seiner Untersuchung wirft (II, S. 364), als die nächste Bestimmung dieser Hypothese, an die Stelle der Bedeutung eintreten zu sollen, welche die Hegelsche Methode dem **reinen Denken** angewiesen hatte. Ein solches Denken gebe es gar nicht. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung; das menschliche Denken schaffe nur diesen leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher müsse das erste Princip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt; ohne ein solches gebe es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen. — Ein solches Princip meint nun eben der Verf. in der **Bewegung** gefunden zu haben. Er sucht zuvörderst (S. 110) durch Induktion zu zeigen, daß in der äußern Welt alles Dasein mit Bewegung verbunden ist, oder auf Bewegung beruht, und macht dann bemerklich, wie dieselbe Bewegung auch dem Denken angehört (I. S. 111). Das Denken trete in der **Anschauung** aus sich heraus, und dies geschehe durch die Bewegung. Nur durch die Bewegung entstehe für den Gedanken der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, und was sie darin zeichnet, werde wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Puncte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen. Dieselbe

Bewegung lasse sich (S. 112) aus der äußern Anschauung und der dem Anschauen nachgebildeten Vorstellung in die zurückgezogenere Thätigkeit des Verstandes verfolgen. Alles Denken beruhe auf einem Unterscheiden und Verbinden, Unterscheidung und Verbindung aber führe, lebendig vorgestellt, auf die Bewegung. Nach allem diesen (S. 114) genüge die Bewegung der Forderung, ein dem Denken und Sein Gemeinsames aufzuzeigen. Welche andere Forderungen der Verf. noch in dem Begriffe der Bewegung erfüllt erblickt, spricht der Satz aus, mit welchem er diesen Abschnitt, den vierten des Werkes, beschließt (S. 121). „Weil die Bewegung eine in sich einfache Thätigkeit ist, die sich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt, wird sie zugleich die letzte sein, die aus keiner andern stammt, und wird darum auch aus sich erkannt werden; weil sie die letzte ist, muß sie allgemein sein und jeder Thätigkeit zum Grunde liegen; und wenn sich das Denken als die höchste Blüthe der Thätigkeit in der Welt erhebt, aber diese Blüthe die übrigen gleichsam als nährenden Boden und tragenden Stamm voraussetzt, so wird um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung dem Denken und Sein gemeinschaftlich angehören." Der fünfte, sehr ausführliche, großentheils indeß mit kritischen und polemischen Bemerkungen angefüllte Abschnitt (S. 123—193) sucht zu zeigen, wie **Raum** und **Zeit** nichts anderes als **Produkt** (nicht Voraussetzungen) der Bewegung, der inneren des Denkens und der äußeren des Seins, sind, der sechste eben so ausführliche (S. 194—277) läßt die **Gegenstände a priori aus der Bewegung** entstehen, wobei er sich jedoch des Begriffs der **Materie** als eines äußerlich herbeigezogenen Hülfsbegriffs, der nicht ganz in die Bewegung aufgehen will (vergl. besonders S. 222) *) bedienen zu müssen nicht in Abrede

*) An dieser Stelle geht der Verf. mit rühmenswerther Offenheit dazu fort, den Widerspruch einzugestehen, in den er sich dadurch verwickelt hat, daß er den Raum erst durch Bewegung entstehen lassen will, während er andrerseits doch sich nicht verhehlen kann, daß „mit dem Restraum eines Substrates, mit einem Seienden, das erst in Bewe-

stellt. Ein siebenter Abschnitt endlich (S. 278—322) befleißigt sich, die vornehmsten ontologischen oder metaphysischen Kategorien aus dem Begriffe der Bewegung abzuleiten.

Was nun ist es, das der Verf. durch diese, im Einzelnen mit nicht geringem Aufgebote von Scharfsinn und Gelehrsamkeit verfolgte Ausführung seiner Hypothese für die Theorie der Erkenntniß zu erreichen denkt? In der Hauptsache zunächst nur das Bekannte des Empedokles:

Erde mit Erde schauen wir an, und Wasser mit Wasser;
Aether mit göttlichem Aether, und Feuer mit grausigem Feuer,
Und mit Liebe die Liebe, mit Haß das bittere Hassen.

An diesen Ausspruch erinnert nämlich die Hypothese des Verf. dadurch, daß auch sie das Denken und Erkennen zu erklären trachtet, indem sie es zu etwas seinem Gegenstande Gleichartigem, und zwar dergestalt Gleichartigem macht, daß nicht aus dem Erkennen der Maaßstab für die Beschaffenheit des Seins, sondern aus dem Sein der Maaßstab für die Beschaffenheit des Erkennens entnommen wird. Allerdings unterscheidet sie sich von dem Philosophem jenes Alten durch die gebildetere Abstraction, vermöge welcher sie das Sein nicht in der unmittelbaren sinnlichen Bestimmtheit der körperlichen Elemente, sondern in Gestalt einer einfachen und allgemeinen, die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Sinnlichen bedingenden Thätigkeit, in das Erkennen hereintreten läßt. Aber auch sie beruht, gleich jenem, auf der Voraussetzung, daß dem Denken, dem Erkennen, sein Gegenstand, nämlich das äußerlich Reale, was man gemeiniglich schlechthin das Sein nennt, bekannter sei, als es sich selbst ist, und daß es sich selbst nur durch Vergleichung mit

---

gung gesetzt wird, der Raum vor die Bewegung gestellt wäre." Möchte an diesem achtungswerthen Beispiele von Aufrichtigkeit nicht nur die Hegelsche, sondern namentlich auch die Herbartsche Schule, sich spiegeln, deren in der That heillose Quälereien und Sophismen in Ableitung der Grundbegriffe ihrer „Synechologie" der Verf. in das gebührende Licht gestellt hat.

diesem äußerlich Realen kennen zu lernen vermöge. In diesem Sinne geht das Bestreben des Verf. von vorn herein darauf aus, in der äußern Natur Alles, so weit es gehen will, auf Bewegung zurückzuführen, um dadurch das Problem der Wiederholung dieser äußeren Hergänge in der Vorstellung der Seele und im begreifenden Denken des Geistes zu vereinfachen. Es geht, was das Denken als solches betrifft, darauf aus, zuvörderst zu zeigen, wie eine ganze Klasse von Erkenntnißgegenständen, die mathematischen, sich, ohne Hinzunahme eines in besonderer, specieller Erfahrung Gegebenen, rein aus dem Begriffe der Bewegung ableitet. Dadurch soll, nach dem Verf., diese Erkenntniß die Bedeutung einer apriorischen erhalten, deren Unterschied von der aposteriorischen er hiermit (S. 195) gegen neuere Systeme, welche ihn ignoriren oder läugnen, in Schutz nimmt. Aber nicht bloß auf dieses Apriorische beschränkt er die erkenntnißtheoretische Bedeutung der Bewegung. Auch im Aufnehmen und Empfangen liegt, wie er mit Recht bemerkt, (S. 196), eine Thätigkeit; und auch von dieser glaubt er voraussetzen zu dürfen, daß sie „keine neue sein wird," daß vielmehr die Bewegung, als das den Gegensatz des Denkens und Seins Vermittelnde, gerade in dem Akte thätig sein wird, wodurch sich der Geist das Aeußere aneignet. Die Untersuchung hat daher nach ihrer logischen oder erkenntnißtheoretischen Seite den doppelten Zweck, einmal, die Thätigkeit des reinen, apriorischen Denkens, die mathematische und rein ontologische, sodann aber auch die des sinnlichen Anschauens und Vorstellens, auf Bewegung zurückzuführen, während der Begriff der Bewegung selbst nicht wieder auf ein ideales Moment zurückgeführt, sondern in der Unmittelbarkeit belassen wird, in welcher er sich als abstractes Moment der äußeren, sinnlichen Erscheinung darstellt.

Mit der hier gegebenen Bezeichnung möchte nun wohl auch das Urtheil über die Hypothese des Verf., das von dem Standpunkte, den wir vorhin den transscendentalen oder eigentlich spekulativen nannten, einzig mögliche, bereits ausgesprochen

sein. Was wird der Verf. erwiedern, wenn wir, auf den angeführten Satz des Empedokles zurückblickend, denselben Einwand, der schon häufig gegen jenen erhoben worden ist, auch gegen ihn erheben? Daß in dem Gesichtssinne und den übrigen, mit denen wir die Elemente der körperlichen Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer, wahrnehmen, ein diesen Elementen Gleichartiges gegenwärtig ist, wer leugnet es; wer steht an, dem Ausspruche des neueren Dichters von der „sonnenhaften" Natur des Auges beizupflichten? Aber wer wird glauben, mit diesem Zugeständnisse das Princip einer Theorie der Sinne, der sinnlichen Erkenntniß ausgesprochen zu haben; oder wer wird derselben jene buchstäbliche Deutung geben wollen, als sei mit dieser Gleichartigkeit auch eine wirkliche Gleichheit ausgesprochen, als sei die sinnliche Wahrnehmung des Feuers wirkliches Feuer, die sinnliche Wahrnehmung des Wassers wirkliches Wasser u. s. w.? Sollte es sich mit der Bewegung anders verhalten? Daß etwas der räumlichen Bewegung Entsprechendes (denn diese Bewegung, die räumliche, ist es, welche der Verf. nicht nur allen Lebensprocessen der Natur, sondern auch der Bewegung des Denkens zum Grunde legen will) auch im Denken vorgehen müsse, wenn das Denken die Vorgänge der äußeren Natur soll erfassen können, wird Niemand anstehen, dem Verf. einzuräumen. Aber auch hier folgt aus diesem sich Entsprechen noch nicht das sich Decken der beiderseitigen Bewegungen, aus der Gleichartigkeit noch nicht die Gleichheit. Der Verf. selbst, indem er der Bewegung des Denkens (II, S. 149), im Unterschied von der körperlichen, welche er eine „gebundene und dadurch vereinzelte" nennt, das Prädicat der Allgemeinheit beilegt, spricht hiermit ein Wort aus, welches, wenn es nicht nur ein Wort bleiben soll, keine andere Bedeutung haben kann, als eben diese, daß die Bewegung des Denkens eine andere ist, als die körperliche, daß sie sich zu der körperlichen Bewegung etwa so verhalten mag, wie das Feuer im Auge zu dem Feuer, welches draußen ein Stück Holz verzehrt. Ist sie aber eine andere,

nun so ist eben Nichts damit erklärt, wenn nur auf ihre Gleichartigkeit mit jener äußeren Bewegung aufmerksam gemacht wird; wenigstens nicht mehr, als physiologisch von der Natur des Auges erklärt ist, wenn ihm die „Sonnenhaftigkeit" zugeschrieben wird. Auch bringt der Gang der Untersuchung selbst für den Vf. die Nöthigung mit sich, Eigenschaften, die er zuvor der unmittelbaren räumlichen Bewegung zugeschrieben hatte, unvermerkt auf die Denkbewegung zu übertragen, so daß sie nunmehr nur dieser, jener aber nicht, zukommen sollen. „Indem das Ding gedacht wird", sagt er II, S. 156, „hört es auf, ein Einzelnes zu sein, da es in jenes schöpferische Element erhoben wird, das selbst Raum und Zeit hervorbringt und daher an keinen einzelnen Punkt des Raumes und der Zeit gebunden ist." Wie konnte der Vf. diese Worte niederschreiben, ohne sich zu erinnern, daß er vorher, im fünften Abschnitte seiner Untersuchung, als jenes „schöpferische Element, das selbst Raum und Zeit hervorbringt", die Bewegung überhaupt, die äußerlich reale so gut, wie die ideale des Denkens, bezeichnet hatte, also auch diejenige Bewegung, die in dem Dinge, als solchem, enthalten ist und das äußerliche Dasein des Dinges ausmacht? Aber freilich, was half es, sich ihrer zu erinnern, wenn er nicht zugleich eingestehen wollte, daß die Natur des Begriffs, des begreifenden Denkens, von der es sich an dieser Stelle handelt, diese Natur, die er eben durch das Wort Allgemeinheit ausdrücken will, ihn genöthigt hat, den Inhalt jener früheren Abhandlung stillschweigend zurückzunehmen, und der Denkbewegung des Begriffs zu vindiciren, was er zuvor der räumlichen Bewegung hatte zusprechen wollen: die productive, erzeugende Macht, aus welcher, sammt dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Dasein in Raum und Zeit, auch der Raum und die Zeit selbst ihren Ursprung haben?

Es ist eine auffallende Erscheinung, daß gerade diejenigen philosophischen Forscher der neuesten Zeit, die im Einzelnen von der Mathematik den ausgedehntesten Gebrauch machen, sei es in unmittelbarer, directer Anwendung auf die Probleme der

Philosophie, oder in der Verwendung derselben zu Beispielen und Analogieen, am wenigsten die speculative Belehrung sich zu eigen gemacht haben, die aus den einfachsten Grundbegriffen dieser Wissenschaft für die Stellung der Aufgaben in der Philosophie und für ihre Lösung zu entnehmen ist.*) Dies gilt namentlich von Herbart; es gilt auch von unserm Verf. Wie sehr derselbe in den verschiedensten Gebieten der reinen und der angewandten Mathematik zu Hause ist, zeigt nicht nur die Fülle der Beispiele, die er zur Erläuterung seiner Expositionen bei jeder Gelegenheit aus allen Theilen derselben in Bereitschaft hat, sondern, unzweideutiger noch, die Gewandtheit und Nettigkeit in der Behandlung dieser Beispiele, Eigenschaften, die nur ein gründliches Studium und andauernde Uebung dieser Wissenschaft in solchem Grade erwerben konnte. Dennoch, welcher Mathematiker, der mit der unbefangenen Klarheit des gesunden Menschenverstandes, nicht präoccupirt durch irgend eine allgemeine, philosophische Theorie, die Begriffswelt seines Gebietes überschaut, wird nicht den Kopf schütteln zu einer Deduction, welche das schlechthin seiende, in diesem seinem Sein nothwendige Object dieser Wissenschaft zu dem Erzeugnisse einer Thätigkeit macht, von der sich, wie der Vf. sie ursprünglich gefaßt hat, Jeder sagen muß, daß sie, wenn überhaupt Etwas erzeugen, jedenfalls nur Einzelnes und Zufälliges, nie etwas Allgemeines und Nothwendiges erzeugen kann. Der Vf. ist freilich nicht der Erste, der von der Zahl die Definition gegeben hat (I, S. 231), daß sie das aus zeitlicher Wiederholung des Eins Entstehende ist, und auch in seinem Trachten, mit dem genetischen Verfahren der Geometer, die aus der Bewegung des Punktes die Linie und so weiter sämmtliche

*) Ich meine diejenige Belehrung, welche Göthe vor Augen hat, wenn er (Werke Bd. 23, S. 251) die Geometrie in ihren einfachsten Elementen die vollkommenste Vorbereitung, ja Einleitung in die Philosophie nennt; es ist unstreitig dieselbe, auf welche schon Platon mit seinem οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος abgezielt hat.

Figurationen des Raumes construiren, in einem Sinne Ernst zu machen, den sich der Geometer bei seinem unbefangenen Verfahren nicht träumen läßt, steht er nicht ganz einsam da. Aber welche Autoritäten er auch für ein derartiges Unternehmen anzuführen vermöchte: nie hat die Mathematik auf ihrem Gebiete sich von diesen Ansichten leiten lassen; hätte sie es, so würde sie nie und nimmer zu ihren größten und folgenreichsten Entdeckungen haben gelangen können. Denn aus diesen Ansichten folgt mit unabweislicher Consequenz z. B., daß Zahlgrößen, von denen sich darthun läßt, daß durch keinerlei Wiederholung gegebener Einheiten auf sie zu gelangen ist (wie jede irrationale Wurzel, oder jede Wurzel aus einer negativen Größe), gar nicht vorhanden sind, und also für die mathematische Berechnung nicht in Betracht kommen können. Eben so verliert der Begriff veränderlicher Größen alle Bedeutung, wenn ihm nicht, als die feste Basis der Beziehung, durch welche dieses Unbestimmte seine Bestimmtheit erhält, Größen, die von keiner Bewegung oder Veränderung abhängig sind, vorausgesetzt werden. Die Bewegung selbst aber, wie würde sie sich je zum Gegenstande mathematischer Berechnung haben gestalten können, wie würde eine Phoronomie, eine Mechanik haben entstehen können, wenn die Mathematik von dem Grundsatze hätte ausgehen wollen, daß die Zahl- und Raumgrößen, durch welche die Bewegung gemessen wird, selbst nichts Anderes, als Bewegung seien? — Wollte der Vf. erwiedern, daß das Werden an dem Gewordenen, die gegenwärtige Bewegung an der vergangenen ihr Maaß hat: so würde er eben hierdurch uns auf den eigentlichen Sitz der Schwäche seiner Theorie aufmerksam machen. Daß nämlich durch Bewegung, diesen Begriff in der Reinheit und der Objektivität gefaßt, wie ihn der Vf. an der Stelle seiner Untersuchungen gefaßt zu haben vorgiebt, wo er in ihm das Princip der Gemeinschaft des Seins und des Denkens gefunden haben will, irgend Etwas in Wahrheit wird oder entsteht, was nachher ein festes Dasein zu behaupten vermag, — wäre es auch nur die einfache

Linie oder Fläche, die einfache geometrische Raumfigur, — dies ist und bleibt eine völlig ungerechtfertigte Voraussetzung des Vf. Es ist, näher betrachtet, schlechthin nur auf Treue und Glauben der in der Mathematik zum Behufe der Veranschaulichung herkömmlichen Fiction, als entstehe die Linie durch Bewegung des Punktes, die Fläche durch Bewegung der Linie, die Zahl durch successive Hinzunahme der Eins zu sich selber, u. s. w., daß der Vf. der Bewegung diese productive Kraft zutraut, — Fictionen, in denen etwas Anderes, als eben nur Fictionen erblicken zu wollen, dem Mathematiker nicht einfällt, der vielmehr sehr wohl weiß, daß weder Punkt, Linie und Fläche sich bewegen, noch das numerische Eins aus sich selbst heraus sich vervielfältigen, oder zu sich selbst hinzukommen kann. Aus der Bewegung eines Körpers entsteht im Raume unmittelbar nichts, als, durch Stoß und Druck, eine neue Bewegung; sie selbst, die erste Bewegung, verschwindet im Entstehen, und läßt keine Spur ihres Daseins, als eben nur diese neuen Bewegungen zurück. Die angeblich reine oder ursprüngliche Bewegung unsers Vf., welche nichts ist, als die Abstraktion der körperlichen Bewegung, entstanden durch Hinwegdenken dessen, was sich bewegt, enthält kein Element in sich, welches ihn berechtigen könnte, ihr eine Produktivität zuzuschreiben, welche nicht in der Analogie der concreten Bewegung, aus der sie abstrahirt ist, begründet wäre.

Trotz dieser Einwendungen, die wir allerdings für kräftig genug achten, um, weiter ausgeführt, zu einer vollständigen Widerlegung der Theorie des Vf., in der Gestalt, wie er sie vorgetragen hat, sich gestalten zu können, ist Ref. doch weit entfernt, den wahren Gedanken, der dieser, wenn auch in ihrer gegenwärtigen Ausführung unzureichenden, Theorie zum Grunde liegt, zu verkennen oder gering zu schätzen. Wir betrachten diesen Gedanken hier in dem historischen Gegensatze, der ihm seine nächste Bedeutung giebt. Der „logischen Idee" des Hegelschen Systemes gegenüber, welche er zunächst dadurch zu widerlegen und zu verdrängen trachtet, hat der Vf. vollkommen

recht gesehen, wenn er den Begriff der **Bewegung**, der reinen, von allem Etwas, das sich bewegt, losgetrennten, nur den leeren Raum und die leere Zeit beschreibenden oder durchlaufenden, und in diesem Durchlaufen beide Begriffe **setzenden** oder **producirenden** Bewegung, der Bewegung endlich als einer dem Sein und dem Denken **gemeinschaftlichen** Thätigkeit, — zu dem metaphysischen Prius macht, ohne dessen Voraussetzung weder ein Seiendes, noch ein Denken dieses Seienden möglich ist. Er hat damit ausdrücklich **das** ausgesprochen, was die „logische Idee" **nicht** ist, was sie aber sein müßte, wenn sie die Stelle, die sie sich anmaßt, mit Wahrheit behaupten wollte; was sie deshalb, — hiermit in einen Dualismus fallend, der um so greller ist, jemehr er sich mit der Prätention des reinsten Monismus aufbläht, — als ein zweites Prius ergänzend neben sich zu stellen sich genöthigt sieht, wenn sie zur Erkenntniß der wirklichen Welt gelangen will. Nicht in diesem Dualismus ist Wahrheit, sondern nur in der **Einheit** der zwei aprioristischen Elemente, welche das Hegelsche System (wie in gewissem Sinne schon vor ihm das Kantische durch seine von Hegel selbst *) gerügte Abtrennung der „Verstandeskategorieen" von den „reinen Anschauungen") dualistisch auseinander fallen läßt. Um zu dieser Einheit zu gelangen, ist in der That eben dies ein nothwendig erster Schritt, sich der Begriffe des Raumes und der Zeit und der im ächt dialektischen Sinne die Wahrheit beider in sich enthaltenden **Bewegung** als des „Urphänomens" bewußt zu

*) „Es erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung gar nicht als besondere isolirte Vermögen auseinanderliegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und dieselbe synthetische Einheit ist das Princip des Anschauens und des Verstandes. — Kant hat ganz Recht, die Anschauung ohne die Form blind zu nennen. Eben so ist der Begriff leer ohne Anschauung." Hegels Werke I, S. 22. Wie anders würde Hegels System sich gestaltet haben, wenn bei Entwerfung desselben sein Urheber diese in einer frühern Zeit (1802) von ihm selbst gegebenen Andeutungen beherzigt hätte!

werden, mit welchem erst wirkliches, reales Dasein gesetzt ist, in welchem und durch welches daher auch alle Kategorieen der Logik erst reale Bedeutung gewinnen. Aber es ist auch nur ein erster Schritt. Zwar, einer ganz exoterischen, rein dogmatischen Philosophie, z. B. der Herbartschen gegenüber, bleibt auch eine solche Ansicht, welche dieses Urphänomen an die Stelle des metaphysischen Prius setzt, des gemeinschaftlichen Grundaxioms der neueren, von Kant aus wirklich vorwärts, nicht rück- oder seitwärts schreitenden Spekulation theilhaftig, welches Wahrheit des Seins nur da gelten läßt, wo Bewegung und Leben ist. Alles, was der Vf. gegen den eben bezeichneten Dogmatismus sagt, so wie nicht minder auch die Art und Weise, wie er im zweiten Bande seines Werkes die starre, rein formale Logik dieser Lehre durch eine lebendigere, elastischere Erkenntnißlehre zu verdrängen sucht, kann als in dem gemeinsamen Sinne dieser Spekulation gesagt betrachtet werden, und ist auch für Ref. nur Gegenstand der Beistimmung und Anerkennung. Allein so lange die Bewegung nur als Phänomen, als Gegebenes gefaßt wird, so lange bleibt ihr Begriff zunächst nur ein Abstractum aus der äußern Wirklichkeit, und unterliegt, wenn er dennoch als metaphysisches Princip behandelt werden soll, den Uebelständen, die wir oben an der Ausführung des Vf. bemerklich gemacht haben. Er unterliegt überdies dem ersten besten Angriffe, den es etwa einem consequenten Idealismus gegen ihn zu unternehmen belieben möchte. Denn er hat keine Waffen gegen einen solchen Angriff; er hat keine Antwort auf die Frage, woher er denn wisse, daß die Bewegung, die er als geschehend in den Dingen, und begründend das Wesen, die Beschaffenheit und die Veränderung der Dinge vorstellt, auch wirklich in den Dingen, und nicht bloß in der Vorstellung des die Dinge Betrachtenden vorgeht; daß überhaupt die Dinge etwas Anderes sind, als nur eine nothwendige Vorstellung unsers Denkens. Soll die Bewegung sich als objektive, nothwendige Wahrheit, nicht als bloße Hypothese, ersonnen zum Behufe einer mehr oder minder

probabeln Erklärung der Erscheinungen, beglaubigen: was wird dazu erfordert? Nichts Anderes, sondern genau Dasselbe, was auch dazu erfordert wird, wenn die Widersprüche und Ungereimtheiten vermieden werden sollen, welche auf dem Wege einer dogmatischen Benutzung dieser Hypothese zur angeblich „genetischen“ Ableitung des Wirklichen sich nothwendiger Weise ergeben müssen, und dem Vf., wie wir sahen, sich wirklich ergeben haben. Der Weg, auf welchem sich die species aeternitatis, die metaphysische Denknothwendigkeit, und damit die Unabhängigkeit von aller äußeren Erfahrung für den Begriff der Bewegung ergiebt, ist der nämliche, auf welchem auch die Verflechtung mit anderweitigen Gedankenzusammenhängen, die Bereicherung mit inneren Bestimmungen und Beziehungen für ihn gewonnen wird, die ihn erst in Wahrheit geschickt macht, das zu leisten, was der Vf. durch ihn leisten will, die Stelle an der Spitze einer wissenschaftlichen Empirie einzunehmen, die der Vf. ihm zuertheilen will. — Freilich wird der Vf. diesen Begriff der Bewegung nicht mehr für den seinigen erkennen wollen; dies ist eben so natürlich, wie daß umgekehrt eine Theorie, die zu diesem Begriffe gelangt ist, jenen des Vf. nicht mehr für den ihrigen erkennen kann. Auch wird man nicht in Abrede stellen können, daß der Name der Bewegung (auch wenn man dabei etwa an die platonische und aristotelische κίνησις, unter der bekanntlich nicht allein die Raumbewegung verstanden wird, erinnern wollte) für diesen so in sich vertieften, so bis in die Wurzel umgewandelten Begriff, der in der äußeren, körperlichen Bewegung nur eine besondere, und zwar untergeordnete Form seiner Erscheinung hat, nicht der im strengen Sinne geeignete ist, eben so wenig, wie ohnehin nicht für die Denkbewegung, in welcher dieser Begriff, als Begriff, und durch ihn die wissenschaftliche Einsicht, die der Vf. gleichfalls noch auf seine Bewegung zurückführen will, sich erzeugt.

Was dem Principe des Vf. noch abgeht, um sich zur Bedeutung des Princips, welches wir hier im Sinne haben, zu erheben, ist besonders klar zu erkennen, wenn wir einen Blick auf den

ersten, durch die reichen, dem Vf. zu Gebote stehenden Mittel der Darstellungskunst besonders wohl ausgestatteten Abschnitt des zweiten Bandes werfen, welcher von dem Zwecke handelt. Er gelangt zu diesem Begriffe durch die Wahrnehmung, wie zur Erklärung gewisser Naturerscheinungen der Begriff der Bewegung und die aus ihm abgeleiteten Kategorieen nicht ausreichen, wie dieselben vielmehr auf eine Priorität des Denkens vor dem Sein und dessen Bewegungen hindeuten, die in einer andern Kategorie ihren Ausdruck finden muß. Von welcher Art diese Erscheinungen sind, wird (S. 1—16) in einer kurzen exagogischen Betrachtung dargelegt, die sich durch die sinnige Wahl der ausgehobenen Thatsachen und durch den Blick in die Tiefe des Naturlebens von der kleinlichen Weise der älteren Physiko-Theologie oder teleologischen Naturbetrachtung ohne Zweifel auf das Vortheilhafteste unterscheidet. Nicht minder verdienstlich für den Standpunkt, auf den sich der Vf. gestellt hat, ist die hierauf (S. 16—38, und S. 63—71) folgende logische Analyse des in den gegebenen oder äußerlich vorgefundenen Thatsachen der Zweckbeziehung enthaltenen Begriffsverhältnisses, und des Gegensatzes zur wirkenden Ursache, welchen der Vf. (S. 62) so faßt, daß der Zweck zwar durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache aber durch den Zweck ihre Wahrheit erreiche, — ein merkwürdiges Wort, hindeutend, wenn es recht verstanden wird, auf ein Tieferes der Spekulation, das jedoch beim Vf. nicht ganz zu seinem Rechte kommt. Die hierauf (S. 16—62) folgende Polemik, erst gegen Spinoza's gänzliche Verläugnung des Zweckbegriffs in der Natur, dann gegen Kants und Hegels Ansichten dieses Begriffs, trifft sicher und glücklich die Schwächen der Theorie aller dieser drei Philosophen; was jedoch die beiden Letztern betrifft, so bleibt eben dasjenige unerwogen, was — aus ihnen zur eigenen Theorie des Vf. ergänzend hinzutreten müßte, um diese zur wahrhaft spekulativen zu erheben. — In einem besondern Abschnitte (S. 72—88), wird, der am Schluß des ersten Bandes

gegebenen Ableitung der Kategorie aus der Bewegung entsprechend, eine Reihe anderer Kategorieen, oder näherer Bestimmungen jener früheren Kategorieen, in Betrachtung gezogen, die sich aus der Zweckbeziehung ableiten oder auf dieselbe zurückführen.

Es ist gewiß nicht zu verkennen, daß in dem Gedanken des Vf., den Begriff des Zweckes oder der Zweckbeziehung, entsprechend wie den der Bewegung und als ergänzend zu diesem, in eine ihrer eigentlichen Bestimmung nach logische, erkenntnißtheoretische Untersuchung einzureihen, Etwas liegt, das seine Betrachtungsweise von einer bloß äußerlichen teleologischen Weltansicht unterscheidet, und sie der spekulativen näher bringt. Diesem Gedanken entspricht der Zusammenhang, in welchen er, auf Kants Vorgang, die Begriffe des Organismus und des Lebens mit dem Zweckbegriffe bringt, und die Art und Weise, wie er in denselben eine Fortbildung, eine innere Bereicherung und Vervollständigung der einfacheren Kategorieen, die nach ihm ihren Ursprung in dem Begriffe der Bewegung haben, erblickt. Dies Alles, und daneben das ausdrückliche Wort des Vf., daß nur in dem Zweck die wirkende Ursache, d. h. die Bewegung, ihre Wahrheit erreiche, verbietet uns, seine teleologischen Lehren, als unter gleichen Gesichtspunkt fallend, etwa mit den Herbart'schen anzusehen, bei welchem Philosophen der Begriff des Zweckes bekanntlich ganz aus der Metaphysik herausfällt, und die Bestimmung erhält, uns auf ein Jenseits hinzuweisen, über das die metaphysische Weltbetrachtung uns ganz und gar keinen Aufschluß zu geben vermag, welches aber eben dadurch nothwendig der letzteren selbst Gefahr bringt. Andrerseits jedoch behält auch beim Vf. der Begriff des Zweckes zu dem Princípe, von dem bei ihm die Betrachtung ausgegangen war, in so weit noch eine exoterische Stellung, als der Fortgang von dem einen zum andern durch keine innere Nothwendigkeit, durch kein dem Princípe als solchem inwohnendes Streben nach Ergänzung, Erweiterung oder Vertiefung seiner selbst herbeigeführt wird. An

sich ließe sich — so müßten wir nach dem Vf. annehmen — eine Welt recht wohl als möglich denken, in welcher es nur Bewegung und wirkende Ursachen gäbe. Nur die Erfahrung nöthigt uns, in der wirklich gegebenen Welt eine durchgehende Zweckbeziehung anzunehmen; sie nöthigt uns dazu, und in Folge dieser Nöthigung gestaltet sich unsere wirkliche Denk- und Erkenntnißthätigkeit zu einer solchen, der die Kategorien des Zweckbegriffs, gleichsam als ein zweites Apriori, ein nicht minder geläufiges Organ ihrer Thätigkeit sind, wie die Kategorieen aus der Bewegung. — Eben dies aber, diese Aeußerlichkeit seiner beiden Principien gegen einander, welche auszutilgen im Grunde schon in der eigenen Intention des Vf. liegt, würde er mit besserem Erfolge vermieden haben, wenn er seinem ersten Principe die Umgestaltung wirklich gegeben hätte, die wir als die dafür geforderte bezeichnet haben. Schon Kant hat in einer Andeutung, die der Vf. zwar erwähnt (S. 17), aber nicht nach ihrem wahren Sinne gewürdigt hat, darauf hingewiesen, wie sich die Spuren der Zweckmäßigkeit bis in die Region des eigentlichen Prius, des Mathematischen, verfolgen lassen. Weit entfernt, die Consequenz zu scheuen, daß dadurch die Zweckmäßigkeit zu einem Momente der blinden Nothwendigkeit herabgesetzt werde, freut sich Kant vielmehr der dadurch gewonnenen Bestätigung für das innige, unauflösliche Verwachsensein des Zweckbegriffs mit den ursprünglichsten Elementen und Bedingungen aller Realität. War es dem Vf. Ernst mit seiner Anerkennung des Inhalts dieser Bemerkung, so mußte die bloße Analyse desselben ihn darauf führen, daß auch in dem, was er r e i n e oder u r s p r ü n g l i c h e Bewegung nennt, die Kategorie der Zweckbeziehung auf gewisse Weise schon enthalten, oder daß der Uebergang von der einen zur andern ein stetiger, durch die innere Nothwendigkeit des Begriffs, nicht durch die Zufälligkeit der äußerlichen Empirie zu Stande kommender ist. Ausdrücklicher aber, als bei Kant, bei dem das hier Erwähnte eben nur eine flüchtige Andeutung bleibt, geht die Tendenz der nachkantischen Spekulation dahin, die teleologischen Kategorieen

als solche aufzuzeigen, die sich nicht nur in allem gegebenen Dasein vorfinden, sondern ohne die überhaupt nichts wahrhaft Seiendes gedacht werden kann. — Es mag immerhin gut sein, daß von Zeit zu Zeit daran erinnert werde, in dieser Richtung nicht zu schnell vorwärts zu gehen, und das Gemeinte rascher, als billig, für ein Erwiesenes zu nehmen. Nüchterne, umsichtige, mit scharfer Kritik der vorhandenen speculativen Versuche verbundene Darlegungen des Thatbestandes der teleologischen Weltphänomene, so wie sich derselbe dem Blicke des unbefangenen, aber sinnigen, für das Tiefere nicht verschlossenen Betrachters darbietet, — als eine solche aber dürfen wir die betreffenden Abschnitte des vorliegenden Werkes bezeichnen, — sind in dieser Beziehung nur willkommen zu heißen beim dermaligen Stande der metaphysischen Forschung, auch von denen, welche sie darum noch nicht, als bezeichnend den eigentlichen Höhepunkt dieser Forschung, anzuerkennen gesonnen sind.

In welchem Sinne die beiden folgenden Abschnitte (X und XI des ganzen Werkes, dessen Abschnitte durch beide Bände mit fortlaufenden Zahlen bezeichnet sind) den Begriff der Verneinung und die modalen Kategorieen abhandeln, wird man nach dem Vorangehenden leicht errathen. Der eigenthümliche Gang der Untersuchung des Vf. veranlaßt ihn allerdings, beide nicht von vorn herein, wie es gemeinhin zu geschehen pflegt, als nur aus dem Denken stammende, nur dem Denken angehörende Formen anzusehen, sondern einen Versuch zu machen, sie aus den Principien des Seins, wie sich diese im Vorhergehenden ihm dargestellt hatten, abzuleiten. So ist ihm, als das an der Bewegung, wenn dadurch Gestalten erzeugt werden sollen, nothwendig miterscheinende Moment der Hemmung und der Ausschließung, die Verneinung überall „in ihrem Grunde die ausschließende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung" (S. 91). Die reine Verneinung dagegen soll nur dem Denken angehören, und es wird für einen Mißbrauch erklärt, „die reine Negation zu einem selbstständigen, realen Factor zu erheben, als wirke das Nicht-Sein auf gleiche Weise

wie das Sein." Auf ähnliche Weise wird an die Spitze der modalen Kategorieen der Begriff des **Grundes** gestellt, als gleichbedeutend mit der wirkenden Ursache und dem Zwecke, jedoch mit dem ausdrücklichen Bezuge auf das begreifende Denken. Aus ihm leitet der Vf. die Begriffe der Möglichkeit und der Nothwendigkeit ab (S. 104). „Wenn alle Bedingungen erkannt sind, und demnach die Sache aus dem **ganzen** Grunde verstanden wird, so daß das Denken das Sein völlig durchdringt: so giebt das den Begriff der **Nothwendigkeit**. Wenn dagegen nur eine oder einige Bedingungen erkannt sind, aber das an dem Grunde Fehlende im Gedanken ergänzt wird, so giebt das den Begriff der **Möglichkeit**." An den Begriff der Nothwendigkeit reiht er sodann den des Allgemeinen. Er sagt von jener (S. 116): „Der letzte Punkt, auf dem alle Nothwendigkeit ruht, ist eine Gemeinschaft des Denkens und des Seins. Was Element des Denkens ist, muß unmittelbar Element des Seins und umgekehrt sein." Eben dies aber, „was auf diese Weise dem Denken und Sein gemeinsam ist," heißt ihm (S. 117) das **Allgemeine**, und das Allgemeine in diesem Sinne ist ihm also „der positive Grund der Nothwendigkeit." Der Vf. glaubt sich durch diese Bestimmungen wesentlich über **Kant** erhoben zu haben, dessen Ansicht von den Modalitätskategorieen (und was von diesen, wird in seinem Sinne unstreitig auch von der Kategorie der Negation zu sagen sein) er (S. 131) des einseitigen Subjektivismus beschuldigt, so wie umgekehrt die Hegelsche des einseitigen Objektivismus. — Gewiß ist die Bemerkung (S. 134) eine sehr richtige, daß der Ausdruck des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nach Kants Erklärung dem **Bande** des Urtheils, nicht den verbundenen Begriffen zufällt. Allein wir bekennen, daß wir gerade hierin, abgesehen freilich von der einseitig subjectiven Bedeutung, die Kant eben diesem Bande, der Copula des **Urtheils**, zuwies, eine wahrhafte Stärke der Kantischen Ansicht vielmehr, als eine Schwäche derselben zu erblicken geneigt sind. Eben dies, daß der einfachen Copula die Fähigkeit

zugetraut wird, solche Unterschiede in sich zu fassen, setzt einen tiefen Blick voraus, nicht blos in die logische Natur der Copula als solcher, sondern auch in die metaphysische desjenigen Seins, dessen Ausdruck sie ist, jenes transscendentalen, apriorischen, welches freilich von unserm Vf. eben dadurch, daß er die modalen Unterschiede der Copula nicht anerkennt, an dieser Stelle, wie sonst überall, verläugnet wird. Das Nämliche würde von der Negation gelten; auch diese setzt Kant in die Copula, und giebt ihr dadurch, nicht zwar für das Bewußtsein **seines**, wohl aber für das Bewußtsein des **wahren Standpunkts** eine objective, metaphysische Bedeutung, die der Vf. ihr durch dieselbe Wendung entzieht, durch die er sie ihr zu ertheilen meint, durch ihre Versetzung in das Prädicat. Gerade dadurch wird, dem eigenen Eingeständnisse des Vf. zufolge, die **reine** Negation zu einer bloßen Abstraction des subjectiven Denkens; und auch in Bezug auf die Modalkategorieen würde dasselbe der Fall sein, wenn hier nicht die Anknüpfung an die Zweckbeziehung eine auch objectiv gültige Unterscheidung des concret, empirisch Nothwendigen mittelst des Gegensatzes der **Zufälligkeit**, von Wirklichem und Möglichem mit sich brächte, eine solche jedoch, in der sich auch das natürliche Bewußtsein über die ursprüngliche abstracte Bedeutung der Modalkategorieen mit Nichten so, wie der Vf. voraussetzt, vollständig ausgedrückt findet. Wäre nicht dem Vf. (ein Schicksal, das er freilich mit so manchen andern Philosophen theilt), durch seine künstlichen Reflexionen dieses natürliche Bewußtsein verdunkelt worden, so würde er weder (S. 92) den Begriff eines „concreten Nichts" für Unsinn erklärt haben, — (das natürliche Bewußtsein nicht minder, wie die eigentliche Spekulation, indem sie beide in der Idee als solcher eine abstracte, allem concreten, empirischen Dasein jenseitige **Möglichkeit** sowohl, als **Nothwendigkeit** gelten lassen, setzen mit beiden in der That ein „concretes Nichts", ein nihil, non cuius nulla, sed cuius aliqua sunt attributa), — noch würde er die wahre „Identität des Seins und des Denkens" (S. 116)

in dem, was Er das Allgemeine und das Nothwendige nennt, gesucht haben. In diesem Allgemeinen nämlich, dem „Allgemeinen des Grundes" (S. 118 f.) so gut, wie dem nur „Gemeinschaftlichen", dem Allgemeinen der Abstraction, ist das Seiende, als Seiendes, doch immer noch ein Anderes, als das Gedachte; es ist, das Denken von ihm hinweggedacht, immer nur ein Einzelnes, Besonderes, oder eine Vielheit von Einzelnem und Besonderem, während die Allgemeinheit als solche dort überall nur in dem Denken als solchem ihren Sitz hat. Die wahre Allgemeinheit, welche allerdings zugleich die wahre Nothwendigkeit, die wahre Identität des Seins und des Denkens ist, ist nirgends sonst zu suchen, als in jenem Prius so des Seins wie des Denkens, welches der Bf. eben nur als eine subjective Region des Denkens kennt, dessen Inhaltsbestimmungen er daher, um ihnen von seinem Standpunkte aus objective Bedeutung zu ertheilen, immer durch Momente der Abstraction aus dem empirisch Gegebenen zu ergänzen genöthigt ist.

Der zwölfte bis neunzehnte Abschnitt (II, S. 138—336) verbreitet sich nun über die Gegenstände, welche gemeiniglich in den Bearbeitungen der Logik abgehandelt werden: Begriff und Urtheil, erst im Allgemeinen, dann in ihren einzelnen Formen; Begründung; Schluß; Ableitung aus dem Begriffe und zufällige Ansicht; indirecter Beweis; System. So sehr der Bf. diese Parthieen seines Buches als in strenger Abhängigkeit von den vorangehenden stehend zu betrachten scheint, so bekennen wir, daß wir anderer Meinung sind. An ein Verhältniß der Art, wie bei Hegel das Verhältniß der „subjektiven Logik" zur „objectiven", wird man, nach der Grundansicht des Bf., ohnehin nicht denken. Aber auch nicht in der Weise, wie etwa in Schleiermachers Dialektik der „transscendentale Theil" den „formalen oder technischen", scheinen uns hier die bisher betrachteten metaphysischen Untersuchungen die nachfolgenden logischen zu bedingen. Im Gegentheil, der Uebergang von den einen zu den andern wird nicht ohne Gewaltsamkeit bewerkstelligt; durch den vorhin erwähnten Begriff der Allge-

meinheit, in welchem, der Voraussetzung des Vf. zufolge, Denken und Sein eins sein sollen. Diese Voraussetzung nämlich dient ihm, die objective Bedeutung des begreifenden Denkens als eine vor der Zergliederung der subjectiven Formen des Denkens erwiesene anzusehen; mit welchem Rechte, wird man sich aus dem Vorstehenden beantworten. Im Uebrigen bleibt die hier vorliegende Behandlung der logischen Begriffsformen von jener, wie uns scheint, unzureichenden Voraussetzung so gut wie unabhängig; eben darum auch das Verdienst, welches wir ihr zuerkennen dürfen, durch die gegen das Vorangehende erhobenen Ausstellungen ungeschmälert. Können wir auch dem Vf. nicht zugestehen, daß er die höchste Aufgabe der Logik erfüllt hat, sofern dieselbe in der allseitigen wissenschaftlichen Begründung des Erkenntnißbegriffs und dessen Durchführung bis zu dem Begriffe, in welchem er erst zu seiner eigentlichen Vollendung oder Wahrheit gelangt, dem Begriffe der spekulativen Methode besteht; müssen wir, dem entsprechend, die auch in diesen Abschnitten fortgeführte Polemik gegen Hegel fast in noch höherm Maaße der Einseitigkeit zeihen, als die der frühern Abschnitte, weil sie eben diese Intention und deren Berechtigung bei Hegel ganz unbeachtet läßt *): so ist doch anzuerkennen, daß er für das Verständniß der Denkoperationen, nach der Bedeutung, die ihnen im gemeinen Leben, und besonders die ihnen in den außerphilosophischen Wissenschaften zukommt, ungleich Gründlicheres und Geistrei-

*) So z. B. trifft die Kritik, welche der Vf. an der von Hegel versuchten dialektischen Entwickelung der Urtheilsformen übt (S. 190 f.), darum nicht zum Ziele, weil sie es übersieht, daß, nach Hegels freilich unvollkommen ausgesprochener Intention, die verschiedenen Urtheilsformen als eben so viele Stufen der Entwickelung des Erkenntnißbegriffs betrachtet werden sollen. Eine andere Bedeutung kann die dort geübte Dialektik gar nicht haben, und der Vf. hat eben dadurch leichte Arbeit, dieselbe als widersinnig darzustellen, weil er diese ihre einzig mögliche Bedeutung (wie unvollkommen sie übrigens von Hegel ausgeführt sein möge) unbeachtet läßt.

cheres leistet, als die gewöhnliche, formale Logik. Er hat den Beruf der Logik, ein Organon des Erkennens namentlich auch für die wissenschaftliche Empirie abzugeben, und dieser zu einem deutlichern Bewußtsein ihres Thuns und des Zieles, welches ihr dabei vorschwebt, zu verhelfen, sinnig erfaßt, und was er nach dieser Richtung leistet, verdient ihm in den Augen derer, die damit noch nicht die ganze Aufgabe dieser Wissenschaft erfüllt finden, auch in Wahrheit den Dank und die Gunst, von der zu erwarten steht, daß sie dem Vf. in den Kreisen derjenigen Empiriker unserer Tage, die mit der Philosophie gern ein Abkommen treffen möchten, ohne ihren Ansprüchen allzuviel einzuräumen, mehr noch aus Gründen zu Theil werden wird, in welche der Philosoph, der sich dieser Ansprüche zu entschlagen nicht gesonnen ist, nicht ganz einstimmen kann.

Diese, in Vieler Augen so vor allem Andern verdienstliche, und auch in der That, gewissen Anmaßungen der modernen Spekulation gegenüber, als heilsam anzuerkennende Selbstbescheidung des Vf. in Ansehung der Philosophie als solcher, insbesondere was ihre Erkenntnißfähigkeit des Absoluten und der Gottheit betrifft, kommt besonders am Schlusse seines Buches, in dem zwanzigsten, „das Unbedingte oder die Idee" überschriebenen Abschnitte an den Tag. Hierüber ein Mehreres zu sagen, was für den Leser, der die beiderseitigen Standpunkte, des Vf. und des Ref., kennt, ohnehin überflüssig wäre, kann Letzterer um so mehr sich überhoben glauben, als von diesem Punkte schon früher in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd. VIII, S. 222 ff.) die Rede gewesen ist. Dagegen kann Ref. von dem jedenfalls interessanten und in vielfacher Weise, theils direkt, theils indirekt durch Widerspruch, belehrenden und fördernden Buche nicht scheiden, ohne noch ausdrücklich das Verdienst hervorgehoben zu haben, welches in der sorgfältigen, gewissenhaften Ausarbeitung aller Theile desselben in dem ungemein vielseitigen, überall mit Geschick und Gewandtheit benutzten Kenntnißreichthum des Vf., und in der durch Klarheit und Präcision nicht minder, wie durch geschmackvolle Eleganz

ausgezeichneten Darstellung liegt. Diese Vorzüge begegnen uns hier in einer Gestalt, die bei deutschen philosophischen Werken zu den seltenen gehört; überhaupt trägt das Buch, in seinen Vorzügen wie in seinen Mängeln, einen Charakter ähnlicher Art, wie wir ihn an den bessern wissenschaftlichen Leistungen der Franzosen wahrnehmen; selbst der Styl des Vf. hat eine, für Ref. wenigstens, auffallend französische Haltung und Tournüre. Daß damit ächte, deutsche Gründlichkeit dem Vf. nicht soll abgesprochen sein, versteht sich; wenigstens sofern bei Gegenständen solcher Art die Gründlichkeit der Behandlung von dem eigentlich spekulativen Tiefsinn noch unterschieden werden kann.

Das Verhältniß des zweiten der hier zu besprechenden Werke, der **Metaphysik** von **Lotze** zu dem Trendelenburg'schen zu bezeichnen, wird uns eine Andeutung behülflich sein, die wir in ihm selbst finden. Der Vf. gedenkt am Schlusse des Buches (S. 326) jenes seines nächsten Vorgängers; er erwähnt der Ansicht desselben von der **Bewegung** als dem den Dingen und dem Geiste gemeinschaftlichen Elemente, in welchem Denken und Sein sich berühren. Er erkennt an, „daß die Bewegung und der Trieb zu ihr der Mittelpunkt der metaphysischen Betrachtung sei"; aber er erinnert zugleich, daß sie „nicht so als **Fatum** hinzunehmen sei; das Princip, welches sie zum Mittelpunkte macht, sei vielmehr der **Zweck**, der sich in ihr eine Grundlage seines Werdens giebt." — Wir dürfen nach diesen Worten (die übrigens nicht darauf Anspruch machen, den eigenthümlichen Gehalt des Werkes, dem die Bemerkung gilt, in scharfer Charakteristik zu bezeichnen), die Erwartung hegen, in dieser, mit der Richtung der vorigen in mancher Hinsicht sich nahe berührenden, aber, gleich ihr, vollkommen selbstständigen, keiner vorhandenen Schule oder Sekte sich anschließenden Arbeit wenigstens einen Theil der Uebelstände vermieden zu sehen, auf die unsere obige Beurtheilung bei jenem

Werke hinwies. Denn offenbar versprechen sie, diese Worte, eine solche Fassung der das Denken und das Sein unter einander vermittelnden Urthätigkeit, wie wir dort eben vermißten, eine die Momente, welche dort als äußerlich unterschiedene auseinanderfallen, vereinigende. In dieser Erwartung finden wir uns auch nicht getäuscht. So unverkennbar auch dieses Werk, ähnlich wie das vorige, sich zu dem eigentlichen Standpunkte der gegenwärtigen Spekulation in einer Art von reactionärem Verhältnisse stellt, so trägt doch diese Reaction selbst hier einen mehr spekulativen Charakter, und das Werk, wenn es an Reichthum der Ausführung und gewandter, vielseitiger Kunst der Darstellung seinem Rivalen nicht gleich kommt *), darf sich doch, durch das Uebergewicht der specifisch philosophischen Eigenschaft, des Tiefsinnes und Tiefblicks, kühn ihm an die Seite stellen.

Der Punkt der Vergleichung beider Werke, der gemeinschaftliche Standpunkt der Reaction, den wir ihnen anweisen zu dürfen glauben, fällt, was das vorliegende betrifft, zunächst in die offen ausgesprochene (s. z. B. S. 16 f.) Intention seines Vf., keine besondere, zu anderer wissenschaftlicher Erkenntniß sich exclusiv verhaltende spekulative Erkenntnißweise gelten zu lassen, sondern die Philosophie, die Metaphysik auf den gemeinsamen Boden des wissenschaftlichen Erkennens, der wissenschaftlichen Forschung überhaupt, zurückzuführen. Indeß dürfen wir diese Intention nicht geradezu mit der Intention des Verfassers der „logischen Untersuchungen," so ähnlich sich dieselbe

*) Damit soll indeß nichts zu Ungunsten seines Styls gesagt sein. Dieser ist zwar einfach und schmucklos, aber in seiner Art durchaus vortrefflich; nicht selten überraschend durch die Kraft und Leichtigkeit des Ausdrucks für die schwierigsten Gedanken, bei vollkommner Unabhängigkeit von aller Schulform. Aber durch ihren abstrusen, jeden Luxus der Ausführung, der Veranschaulichung durch Beispiel u. s. w. verschmähenden Lakonismus bildet die Darstellung dieses Werks einen scharfen Contrast mit der populären Ausführlichkeit des vorigen.

auch, sowohl in Worten, als durch die That ausspricht, verwechseln; schon darum nicht, weil der Vf. dieser Metaphysik mit seiner Ansicht nicht so schlechthin auf eine Hypothese hinauskommt, wie dort die Hypothese von der Bewegung, als dem gemeinschaftlichen Elemente des Seins und des Denkens. „Als der unbefangene Geist zuerst den Inhalt des wahrhaft Seienden bestimmen wollte, griff er, und wird in gleichem Falle immer zunächst nach bedeutenden Erscheinungen der innern und äußern Erfahrungswelt greifen, wird überhaupt glauben, durch die einfache Angabe von Eigenschaften der Forderung, das wahrhaft Seiende aufzuzeigen, Genüge geleistet zu haben. Die noch ungewohnte Reflexion wird, wie wir dies in der Geschichte der ältesten Philosophie geschehen sehen, aus dem Bereiche der unmittelbar gegebenen Erscheinungen die verhältnißmäßig beständigen, dauernden, und in mannichfaltiger Weise als Stoff und Ursache die übrigen bedingenden als den genügenden Ausdruck des wahrhaft Wirklichen hervorheben." Mit diesen einfachen Worten der Einleitung (S. 11), hat der Vf. auf das Treffendste jenes Verfahren eines mit dem Erfinden und Ausführen von Hypothesen sich beschäftigenden Philosophirens charakterisirt, und eben dadurch sich über den Standpunkt dieses Philosophirens erhoben. Er erläutert das Gesagte sogleich noch durch einige Bemerkungen, welche von einem gründlichen Bewußtsein darüber zeigen, von wie weitem Umfange in der Geschichte der Philosophie, auch der neuesten, das so bezeichnete Verfahren ist, und geht dann zu der Frage fort, unter welchen Bedingungen denn überhaupt von irgend einem Inhalte zu sagen sei, daß er dem Begriffe des wahrhaft Seienden genug thue. Die Antwort, die er hierauf giebt, wird für Manche etwas Befremdendes haben. Er meint nämlich (S. 13), das Gemeinsame in dem Begriffe des wahrhaft Seienden für Alle, welche diesen Begriff überhaupt fassen und sich durch ihn zum Versuche einer philosophischen Ergänzung des unmittelbar Gegebenen oder Erscheinenden veranlaßt finden, sei das sittliche Gewicht, das auf diesen Begriff gelegt wird. Wer

vom wahrhaft Seienden spreche, der verlange, das an und für sich **Werthvolle** zu wissen, nicht das Gleichgültige. In gleichem Sinne behauptet er am Schlusse der metaphysischen Untersuchung (S. 324): „die Apodikticität des Daseins könne nur dem **Guten** zugestanden werden. Die Metaphysik verlange, daß alles Geschehen und somit ihre eigenen Bestimmungen von demjenigen abhängig und abgeleitet werden, welches vermöge seines Inhalts in die metaphysische Kategorie des **absoluten Zweckes** eintritt. Unabhängig aber von der Metaphysik, und für immer in diesem Punkte von ihr unabhängig zu erhalten, wisse der **ganze**, nicht blos der metaphysische, der erkennende Geist, daß es einen solchen Inhalt giebt, der nicht blos der absolute Zweck des Geschehens ist, sondern zugleich zu seiner realen Form dieselbe Form der Zweckerfüllung hat.“ Kurz (S. 328): „die **Wahrheit** sei nicht das Prius, sondern sie hänge daran, daß das Reich des **Guten** sie als ihre nothwendige Voraussetzung, sowohl ihrem Dasein, als ihrer Bestimmung nach, hervorbringt.“

Diese auf einen „**teleologischen Idealismus**“, wie der Vf. selbst seine Ansicht nennt, hindeutenden Sätze, inhaltschwer, wie sie es sind für den, der die Ausführung bereits kennt, die ihnen der Vf. gegeben hat, haben sich, isolirt betrachtet, der verschiedenartigsten Beurtheilung zu gewärtigen. Nicht Wenigen werden sie die Besorgniß eines moralischen Subjectivismus einflößen, eines solchen, der die ernste metaphysische Wahrheit nach den Bedürfnissen und Gelüsten des schwachen Gemüths und Herzens zu modeln für erlaubt hält. Besonders werden, oder würden wenigstens noch vor Kurzem, vor Eintritt der neuerlich bemerkbar gewordenen Desorganisation in ihrer Mitte, Vorwürfe dieser Art von Seiten der Hegelschen Schule her nicht ausgeblieben sein; während man von anderer Seite her (der Herbart'schen) über die ungescheut, wie fast noch nie, bei unserm Vf. hervortretende Vermengung der metaphysischen Principien mit den „ästhetischen“, und Verunstaltung der einen durch die andern, Klage führen wird. — Aber wenigstens eben so

nahe liegt es, an die Art und Weise, wie Platon die Idee des Guten, als des Höhern, denn die Wahrheit selbst, und als den Grund von dieser, gefaßt und bezeichnet hat, zu erinnern; wer dies thut, möchte dem Sinne des Vf. wohl näher, als jene, kommen. Gleich jenem Alten nämlich geht offenbar auch er von der großen Anschauung aus, daß der Idee des Guten im Bewußtsein des sittlichen, d. h. des ganzen Menschen, des Menschen, in welchem die Kraft des Denkens und Erkennens nur eine besondere, von dem Höchsten, dem eigentlichen Mittelpunkte seines Selbst abhängige Seite seines Daseins ausmacht, eine Realität behauptet, gegen welche alle Realität des äußern, sinnlichen Daseins eine blos relative, untergeordnete Geltung in Anspruch nehmen kann. Sie, diese Idee, gilt ihm daher auch als das letzte Princip des Seins und als der Maaßstab der Beurtheilung für die formalen Begriffe, deren sich das Denken als des nothwendigen Organes bedient, um die Realität, die Wahrheit des Daseins zu fassen, also der metaphysischen Kategorieen; — nicht anders, wie nach Platon nicht blos diese endliche, empirische Welt, sondern auch die Welt der Ideen sowohl den Grund ihres Seins, als auch das Princip, durch das sie erkannt wird, nur in der Idee des Guten hat. So unstreitig meint es der Vf., wenn er behauptet, daß die Metaphysik ihren Anfang nicht in ihr selbst, sondern in der Ethik hat. Er will damit keineswegs eine blos subjectiven Geltung der metaphysischen Kategorieen das Wort reden; er will im Gegentheil den Kategorieen die Objectivität eben dadurch vindiciren, daß er sie auf das höchste und einzige Princip der objectiven Gewißheit, das uns, und nicht blos uns gegeben ist, zurückführt. Dies unterscheidet seinen Standpunkt namentlich auch noch von dem Kantischen, mit welchem er sich an wiederholten Stellen (hin und wieder schon in der Einleitung, besonders aber im dritten und letzten Theile), die zu den geistvollsten, tiefgedachtesten Partieen des ganzen Buches gehören, auseinandersetzt. *)

*) Z. B. S. 290 ff. „Der gewöhnlichen Klage über die Schwäche des

Mit diesem seinen, so eigenthümlich gestalteten Grundgedanken tritt nun der Vf., ähnlich, wie der Verfasser des vorhin betrachteten Werkes, zwischen die zwei am schroffsten ein-

---

Erkennens, das niemals über seine eignen Gedanken zu den Dingen an sich hindurchdringe, liegt in der außermetaphysischen Reflexion die Phantasie zum Grunde, als wären wir im Stande, die Vorstellung von den Dingen an sich noch ungetrübt von der Auffassung durch unsere Kategorieen, auf die eine, diese selbst auf die andere Seite zu stellen; und als dritter unpartheiischer Zuschauer über dieses Verhältniß unserer Subjectivität zu dem Objecte zu richten. Die Natur der Dinge sei uns unbekannt, nur daß sie sind, sei eine unumstößliche Gewißheit; unsere metaphysischen Begriffe über den Zusammenhang der Dinge dagegen verbleiben ein subjectives Geschehen in unserm Geiste; andere Gesetze regierten das Verhalten der Dinge an sich: und die Phantasie baut die bessere, verborgene Welt auf, in der Alles anders ist, als in der uns dargebotenen Erscheinung. — Es ist eine wunderbare Täuschung, dies Alles vor der Metaphysik aus der Beobachtung des Geistes wissen zu wollen; auch das Ding an sich ist ein Erzeugniß unseres Denkens, und zwar das Resultat complicirter Bewegungen des Gedankens; wissen wir nun nicht, welche freie Natur der Prädicate dasselbe zeigt, so kennen wir doch das, was wir als seine formale Bestimmtheit meinen; und dies, was wir von ihm wissen, und was die einzige Veranlassung sein kann, von ihm als einem Subjecte des Urtheils zu reden, ist ein reines metaphysisches Bedürfniß nach einer Position, die zu den Erscheinungen hinzu von dem Zusammenhange unserer Kategorieen gefordert wird. Daß die Dinge an sich sind, dies Geringste zu wissen ist keine Geringfügigkeit; denn was ist Sein anders, als ein unbestimmter Ausdruck, dem, wenn er mit diesem Accente des einzig Gewissen gesprochen werden soll, die Entwickelung der ganzen Metaphysik vorangehen muß? — Eben so, wie das Ding an sich, weit entfernt, eine durch die Trübung der Kategorieen noch nicht hindurchgegangene unmittelbare Erkenntniß zu sein, vielmehr durchaus nur ein Bedürfniß ist, das aus ihnen selbst hervorgewachsen, so ist der Zweifel an den Kategorieen hinsichtlich seiner im Gegentheil die Voraussetzung dieser u. s. w. — In ähnlicher Weise läßt sich der Vf. S. 283 ff. über den Zweifel an der objectiven Wahrhaftigkeit der Sinnenerkenntniß vernehmen.

ander gegenüberstehenden metaphysischen Richtungen unserer Zeit, die Herbart'sche und die Hegel'sche, in die Mitte. Auch von seinem Buche läßt sich sagen, daß es von einer fortlaufenden Kritik beider extremen Richtungen durchzogen ist, und wenn diese Kritik eine bei weitem weniger in's Einzelne und ausführliche, bei weitem weniger auf das Einzelne eingehende ist, als die des Trendelenburg'schen Werkes, so ist sie dagegen eine partheilosere und positivere. Sie erfaßt die beurtheilten Ansichten mehr in ihrem Mittelpunkte und in der Tiefe, nicht nur um sie zu bekämpfen und zu widerlegen, sondern auch um ihr Wahres anzuerkennen und selbst davon Gebrauch zu machen. Der Vf. thut auch dies Letztere mit einer Rückhaltlosigkeit und Offenheit, zu der ihm nur das wohlbegründete Bewußtsein der Selbstständigkeit nicht nur seines Geistes überhaupt, sondern ausdrücklich auch seiner metaphysischen Richtung, den Muth geben konnte, ein Bewußtsein, in Folge dessen er den Schein des Eklekticismus oder Synkretismus nicht zu scheuen brauchte. So hat er sich namentlich von Herbart gar Manches angeeignet, mehr wohl, als zur Zeit irgend ein anderer Nichtanhänger dieses Philosophen, Nichts jedoch, ohne dem Angeeigneten sogleich den eigenthümlichen Stempel seines Geistes aufzudrücken und dasselbe mit dem übrigen Gehalte des Werkes und seinen Principien in wahren, nicht blos erkünstelten, Einklang zu setzen; während eben dieses gründliche Eingehen in das Wesen und den innern Zusammenhang der Herbart'schen Lehre ihn zu so schlagenden Widerlegungen derselben befähigt, wie deren kaum anderwärts anzutreffen sein möchten. Noch durchgreifender aber macht sich, bei allem Widerspruch gegen den Begriff dieser Methode, wie er von Hegel selbst aufgestellt worden ist, und gegen den strengen Formalismus ihrer Anwendung, gleichviel ob in Hegels eigenem, oder in einem davon unterschiedenen Sinne, doch der Einfluß der dialektischen Methode und des aus ihr erwachsenen Bewußtseins über die eigentliche Natur und Bestimmung des metaphysischen Wissens bemerklich. Der Vf. selbst wird wohl nicht in Abrede stellen, daß er ohne diesen

Einfluß schwerlich auf den Entwurf seiner Metaphysik gekommen wäre, und daß, wie geringschätzig er immerhin von dem Zwange urtheilen mag, der durch das Gesetz jener Methode der freien wissenschaftlichen Untersuchung auferlegt wird, dennoch die triadische Gliederung seiner eigenen Darstellung (jeder der drei Theile: „die Lehre vom Sein", „die Lehre von der Erscheinung" und: „von der Wahrheit des Erkennens", zerfällt wiederum in drei, unter einander nach einem Princip, welches der Vf. selbst beim ersten dieser Theile durch das Schema der logischen Denkformen, Begriff, Urtheil und Schluß erläutert, abgestufte Abschnitte) — keine bloße Zufälligkeit ist. Zwar verwirft er, zugleich mit der Ansicht, welche die Wahrheit des Seienden in die absolute Nothwendigkeit seines, mit dem Sein identischen, Begriffes setzt, ausdrücklich (S. 312) auch jene, welche, eben weil ihnen nur diese Nothwendigkeit zukommt, die Kategorieen für das nur negative, formale Absolute erklärt; beide Ansichten gehören nach ihm (S. 30) unter die „uranfänglichen Vorurtheile", welche den Begriff der Wahrheit ungerechtfertigter Weise auf eine vorgefaßte Gestalt der Meinung beschränken wollen. Er stimmt sogar, was die zweite dieser Ansichten betrifft, (S. 322) in die Beschuldigung des Dualismus ein, die bekanntlich von den strengen Anhängern Hegels gegen sie erhoben worden ist. — Allein, wenn er seinen Gegensatz gegen diesen vermeintlichen Dualismus so ausdrückt: „die metaphysischen Kategorieen seien nicht, als ein absolutes Prius, aus sich selber da, um als das mögliche Resultat ihres Eingehens in die Erscheinung das wahrhaft Seiende als später Geborenes hervorgehen zu lassen, sondern sie seien das System von Gründen, welches der sein sollende, wahrhafte Inhalt der Welt seiner inneren Bestimmtheit nach verlangt, um durch das Zusammenwirken des Seienden nach jenen Gründen sich selbst zu verwirklichen": sagt er denn hiermit etwas Anderes, als eben dies, daß jener wahrhafte Weltinhalt, die Idee des Guten, die Kategorieen als eine formale Nothwendigkeit in sich trägt, ohne die er nicht zu

sein, noch daß zu sein vermöchte, was er ist? Was hilft es, zu versichern, „die Kategorieen seien nicht das Erste in der Welt, sondern der sittliche Inhalt sei die Substanz des Geschehens, und sei da ohne die Kategorieen", wenn man hinterher doch bekennen muß, daß den durch diesen Inhalt in dem Geiste hervorgerufenen Kategorieen doch in der Wirklichkeit „Gründe" entsprechen, „nach denen allein der unbekannte (?) Mechanismus der Wirklichkeit ihn (den Inhalt) selbst hervorbringt." Diese „Gründe" sind ja dann eben das Objective der Kategorieen, sind die Kategorieen selbst als das dem sittlichen Inhalte, „dem die Apodikticität des Daseins zukommt", mit gleicher Apodikticität Immanente; kurz sie sind die Seite der **Nothwendigkeit** an dem **freien** Absoluten. Die Priorität dieser Nothwendigkeit vor dem freien Dasein ist freilich nicht als eine zeitliche, sondern nur als eine begriffliche zu fassen. Aber eine **solche** Priorität hat ja, durch die That seines Werkes, der Vf. selbst anerkannt, indem er die Kategorieen abgesondert von dem sittlichen Inhalte, und **vor** demselben einer eigenthümlichen wissenschaftlichen Behandlung unterzog.

Aus dem eben Gesagten wird man abnehmen, worin Ref. vom spekulativen Gesichtspunkte aus, namentlich von dem in unserer Zeit erreichten, den Mangel der Grundansicht auch dieses Werkes setzen muß. Wir können dem Vf. nicht das volle Bewußtsein über sein eigenes Thun zugestehen, wenn er dem Inhalte seiner metaphysischen Betrachtung für sich die Bedeutung des **Absoluten** abspricht, wenn er ihn in Abhängigkeit von einem Begrifflichen setzt, welches nicht selbst in den Kreis dieser Betrachtung eintritt, sondern ihr jenseitig bleibt. Ohne Zweifel würde er selbst diesen Mangel, der übrigens auch der Klarheit seiner Darstellung empfindlichen Eintrag thut, indem er es an den meisten Punkten erschwert, das Object, von dem überall die Rede ist, in deutlicher Vorstellung zu fixiren, am sichersten dann gewahr werden, wenn er selbstthätig an die wissenschaftliche Gestaltung der Disciplin, in welche er das Princip als solches setzt, der Ethik, gehen wollte. Dort würde

er bemerken, wie mißlich es um die Begründung dieser Wissenschaft steht, so lange man eines spekulativen Begriffs der transscendentalen Freiheit entbehrt, der doch seinerseits nur auf die Immanenz einer absoluten, wenn auch immerhin nur formalen, nur negativen, Nothwendigkeit, als seines Prius, begründet werden kann. — Aber auch der Inhalt der Metaphysik selbst leidet unvermeidlich einen Abbruch, eine Art von Verkümmerung, wenn ihm diejenige Selbstständigkeit, die er für das wissenschaftliche Erkennen mit Wahrheit in Anspruch nehmen kann, abgesprochen wird. Dies zeigt sich beim Vf. auf charakteristische Weise durch Abläugnung des Begriffs, welcher den metaphysischen Kategorieen erst die Haltung giebt, worin sie sich als ein eigenthümlicher, selbstständig berechtigter Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß behaupten können, des Begriffs der concreten oder positiven, kurz der wahren Unendlichkeit. Daß der Vf. (S. 55) „den Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem nicht auf Reales, sondern auf Formen des Daseins" bezogen wissen will, daß er „das Endliche und das Unendliche" als „ganz falsche und im höchsten Grade unphilosophische Vorstellungen" bezeichnet, da vielmehr „Endlichkeit und Unendlichkeit Formen der Bestimmtheit eines Inhalts seien, und sich als solche gegenseitig nicht beschränken": dies könnte an sich noch ganz in demselben Sinne gesagt sein, in welchem auch Hegel so vielfach gegen den Dualismus von Endlichem und Unendlichem zu Felde zieht, und in welchem jede wahrhafte Philosophie ihn verwerfen muß. Aber wenn der Vf. weiter behauptet, daß die Unendlichkeit nur dem Seienden an Anderem zukommt: so sieht man, daß er nur ein ἄπειρον im Sinne der Alten, ein schlecht Unendliches, eine Unendlichkeit des Sollens oder des Progresses kennt, der gegenüber freilich die Endlichkeit oder die Gränze, das πέρας, als dasjenige Moment anzusehen ist, wodurch allenthalben, wie auch schon die Alten, das positive Moment des Seins, der Wahrheit als solcher, bezeichnet wird. Dem entsprechend läugnet er (im zweiten Theile) das

Dasein oder die selbstständige, objective Wahrheit eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit; er läßt nur die Möglichkeit gelten, die idealen, productiven Thätigkeiten, durch welche Raum und Zeit entstehen, ins Unendliche fortzusetzen, oder fortgesetzt zu denken, auf ähnliche Weise etwa, wie man sich die Unendlichkeit der Zahlenreihe nicht als ein Daseiendes, Gegebenes, sondern als ein durch fortzusetzende Addition oder Multiplication ins Unbegränzte zu Producirendes zu denken pflegt. Dies ist unstreitig consequent von dem Standpunkte aus, der alles Metaphysische (und Raum und Zeit gelten auch unserm Vf. als ein Metaphysisches) als ein in jeder Beziehung Unselbstständiges, der „Apodikticität des Daseins" Entbehrendes betrachtet. Allein der Widerspruch, in welchen der Vf. durch diese seine Lehre von Raum und Zeit zu der Aussage des natürlichen Menschenverstandes zu treten genöthigt ist, könnte ihm ein Wink sein, wie der Vorzug einer unbefangenen Natürlichkeit, den er für seine Behandlungsweise des Metaphysischen im Gegensatze der Hegelschen und der des Ref. in Anspruch zu nehmen geneigt sein mag, sich, was die Ergebnisse als solche anlangt, noch gar sehr in Frage stellen läßt.

Der Plan des Werks läßt sich mit kurzen Worten folgendergestalt bezeichnen. Der erste Theil, die „Lehre vom Sein", welcher nach dem Vf. auch ausdrücklich der „Ontologie" der alten, vorkantischen Metaphysik entsprechen soll, enthält dasjenige, was nach Kant und Hegel als reine Kategorieen zu bezeichnen wäre, in einem zwar, im Vergleich mit der Hegelschen Logik, sehr einfach und schlicht sich ausnehmenden, aber nichtsdestoweniger den ganzen Umfang ihrer Begriffsbestimmungen umschreibenden Cyklus zusammengefaßt. Der zweite, die „Lehre von der Erscheinung", der alten „Kosmologie" parallelgehend und vom Vf. wiederholt auch mit diesem Namen bezeichnet, wiederholt diesen Cyklus mit ausdrücklicher Anwendung auf die Begriffe von Raum und Zeit, diese vom Vf. so genannten „Kategorieen der Anschauung", die er (mit Recht) für unent-

behrlich erkennt, um der Metaphysik jenen Reichthum inwohnender Bestimmungen zu geben, der ihre Resultate erst zur Anwendung auf das empirische, concrete Wissen geschickt und fruchtbar macht. Insofern nun die Bestimmungen dieses Theils „als Etwas erscheinen, welches mit dem eigenen bestimmten Wesen der Dinge näher zusammenhinge, von dem Denken unabhängiger wäre, als die ontologischen Gesetze der Beziehung", so führt dies den Vf. zu der noch besonders von ihm gefaßten Aufgabe, zu bestimmen, welches das Verhältniß des Denkens zu dem Gegenstande sei, oder wie es überhaupt geschehen könne, daß Etwas gedacht wird, eine Aufgabe, die er in seinem dritten Theile zu lösen sucht, den er hiermit an die Stelle der rationalen Psychologie und Theologie gesetzt haben will.

Man wird aus dieser schematischen Uebersicht des Ganzen errathen, daß die dem Vf. eigenthümliche Grundansicht schon im ersten Theile in so weit zur bestimmten Darlegung kommt, als bereits dort der teleologische Proceß als die Wahrheit des Seins, als der Totalbegriff, in den die ontologischen Kategorieen zusammengehen, ausgesprochen wird. Die Art und Weise, wie der Vf. zu diesem Resultate gelangt, verträgt keinen Auszug. Das Prädicat einer dialektischen, im ächten Wortsinne ist eben so sehr ihr als Lob, als Anerkennung zuzusprechen, wie andrerseits, dem Vf. selbst gegenüber, den die Einsicht in die Schwächen der Hegelschen Dialektik und der Gesammtgestalt des aus dieser Dialektik hervorgegangenen Systemes doch etwas zu geneigt macht, das Kind mit dem Bade wegzuschütten, dieser Charakter des Dialektischen als das Substantielle seiner Leistung gelten zu machen ist. Durch die fortgesetzte doppelseitige Polemik gegen Herbart und gegen Hegel*),

*) Um eine Probe von dieser Polemik zu geben, welche für Viele im gegenwärtigen Augenblicke ja doch einen Mittelpunkt des Interesses an philosophischen Leistungen abgiebt, ziehen wir folgende Stelle aus (S. 122), in welcher der Vf. die „Consequenz" rügt, „mit welcher Hegel seiner dialektischen Logik verstattet, in aller concreten Wirk-

und durch den, wir möchten sagen, practischen Blick, mit welchem der Vf. stets die Anwendbarkeit seiner allgemeinen Sätze

---

lichkeit nur sich selbst und ihre eigene Verwirklichung aufzusuchen und zu finden, dasjenige aber, wodurch die Verwirklichung geschieht, als das gleichgültige und werthlose Mittel hinwegzuwerfen." „Daher jene bis zum Ueberdruß geläufigen Phrasen von der Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen in ihrer Reinheit festzuhalten, und wiederzuerzeugen, daher die beengende und trostlose Wahrnehmung, daß alles Sein und alle Wirklichkeit sich am Ende auf die Elemente jedes Seins zurückführt, während die Macht, welche sie zusammenführt, als Trübung der Idee geringschätzig übergangen wird. Hegel hat mit bitterem und durch keine Sachkenntniß gemildertem Spotte die arbeitvolle Mühe der Chemiker unaufhörlich verfolgt, welche mit einem freilich schief gewendeten Begriffe die zerlegten qualitativen Einheiten der Naturkörper als Producte der Zusammenstellung gewisser Elemente ansehen, ohne doch vermögend zu sein, die verschiedenen neuen Eigenschaften des vorgeblichen Productes aus den gegebenen Qualitäten der Elemente mit zusammenzusetzen. Aber auf einem viel wichtigeren Gebiete, als die Untersuchung chemischer Substanzen, und nicht zurückgehalten durch eine gleich mühevolle Arbeit, wie die Naturforscher eine solche auf jene Forschungen verwandt haben, fällt der nämliche Vorwurf auf ihn selbst zurück. Auch er setzt alles Seiende aus den Elementen des Seins, den logischen Kategorieen, zusammen; auch er ist nicht im Stande, das, was an dem Wirklichen mehr ist, als an diesen, anders zu erklären, als durch die Geringschätzung der Natur, deren Problem ihm unlösbar ist; und wenn er den Naturforschern in Bezug auf ihre chemischen Theorieen die bekannte Stelle des Faust vorhielt: so werden diese ihn wenigstens in der nämlichen Stellung, und zwar in Beziehung auf die gesammte Weltansicht erblicken, indem er, die Elemente der Logik in der Hand, dennoch in der Natur nur diese selbst und nicht die Art ihrer Verwendung wiedererkennt. — Es ist ein schlechter Streit des Atomismus und des Dynamismus, darüber, ob man letzte körperliche Atome annehmen solle oder nicht. Der Boden des Atomismus ist viel breiter, als diese einzelne Schwierigkeit, und Hegel haftet in ihm so fest, als viele andere Philosophen. Denn das ist der wahre, alle Weltansicht verderbende Atomismus, zu glauben,

auf das Empirische im Auge behält, gewinnt diese Leistung jedenfalls ein eigenthümliches und großes Interesse. — Mehr, als die innere Beschaffenheit des ersten, bildet das Verhältniß, in das zu dem ersten sich der zweite Theil stellt, und überhaupt der eigenthümliche Inhalt dieses zweiten, ein auch für den äußeren Anblick charakteristisch hervortretendes Moment der Schrift. Ref. enthält sich jedoch, über dieses Verhältniß hier ein Mehreres zu sagen; er verweist vielmehr die Leser dieser Zeitschrift auf die bereits in derselben (Bd. VIII, Hft 1) zwischen ihm und dem Vf. gepflogenen Verhandlungen. Aus diesen, und aus der obigen Andeutung über den Begriff des Unendlichen wird der Vf. entnehmen, daß dem im ersten Abschnitte dieses Theils enthaltenen Versuche einer metaphysischen Deduction des Raumes und der Zeit Ref., für so scharfsinnig er denselben, und für so gegründet er dasjenige erkennt, was der Vf. über die Natur und die Erfordernisse einer solchen Deduction, welche nicht darauf eingehen dürfe, die in Rede stehenden Begriffe „fabriciren" zu wollen, im Allgemeinen bemerkt, seine Beistimmung versagen muß. Wir begreifen recht wohl, wie der Vf. bei diesem Versuche in der Meinung stehen konnte, den

---

daß die elementarischen Gründe des Seins, sie mögen nur als Molecüle, oder Kräfte, oder Kategorieen angenommen werden, zugleich das wahrhaft Seiende selbst sind. Es sind nicht diese Elemente, die so kostbar wären, um sich in aller Wirklichkeit zu spiegeln; sie sind vielmehr nur die abstracte Möglichkeit, auf deren Grund hin das Wirkliche erst erbaut werden muß; gerade wie die Sprache in ihrer seelenvollen Mannichfaltigkeit nicht ein Außersichsein oder eine Trübung des Alphabets ist, die etwa zu ohnmächtig wäre, um die reinen Lautbestimmungen der Vocale und Consonanten in ihrer Wahrheit festzuhalten und wieder hervorzubringen." In ähnlichem Sinne wird S. 105 das „wirkliche Geschehen", wie Hegel es faßt, ein parasitischer Schein an seinem eigenen Grunde genannt. Dagegen findet sich in einem spätern Zusammenhange (S. 320 f.) eine überaus sinnvolle Erklärung der Genesis jenes Grundirrthums der Hegelschen Richtung.

Fehler der meisten seiner Vorgänger, welche eben das, was sie deduciren wollten, in der Deduction unvermerkt schon vorausgesetzt, vermieden zu haben. Aber auch bei ihm halten wir dies für eine bloße Illusion, sehr erklärlich in Folge der einmal geschehenen, gewaltsamen Läugnung des nicht zu Läugnenden, nämlich der factischen Existenz eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit. — Neeller, als das Verdienst des ersten, erscheint das Verdienst der beiden andern Abschnitte dieses zweiten Theils. Diese beschäftigen sich mit der, vom Vf. mit vollem Rechte (im Gegensatze zu Hegel, der freilich auch seinerseits Bruchstücke dieser Betrachtung, welche nach ihm ausschließlich der Naturphilosophie angehören sollte, inconsequenter Weise seiner Logik einverleibt hat) der Metaphysik vindicirten Frage, was, unter Voraussetzung des Raum- und Zeitbegriffs, der ontologische Begriff des Seins für eine Bedeutung annimmt, was also, metaphysisch das Seiende, das Existirende in der Zeit und im Raume ist. Auch über diese Betrachtung erstrecken sich allerdings die Folgen des oben bezeichneten Mangels der Grundansicht des Vf. Die Nichtanerkennung der objectiven Unendlichkeit des Raumes und der Zeit läßt ihn nicht zur Anerkennung der Nothwendigkeit kommen, daß in jedem Seienden in Raum und Zeit die actuale Beziehung auf diese Unendlichkeit, ohne die es doch keine thatsächliche, reale Bejahung auch des Einzelnen als Einzelnen giebt, enthalten sein muß. Sie macht ihn demzufolge ungerecht gegen das Wahre, was in manchen Anschauungen der dynamischen Naturphilosophie (z. B. in dem Begriffe einer aller Materialität zum Grunde liegenden allgemeinen, d. h. über die räumliche Unendlichkeit sich erstreckenden Anziehung, auch in den Philosophemen über die metaphysische Bedeutung der magnetischen, elektrischen u. s. w. Phänomene) enthalten ist, und schmälert ihm überhaupt das Vermögen, die kosmologischen Voraussetzungen in der Weise, wie nur eine von positiverer Anschauung durchdrungene Dialektik es im Stande ist, für die metaphysische Forschung auszubeuten. Dieser

Punkt könnte nicht weniger, wie jener über die metaphysische Ableitung des Raumbegriffes, von Ref. zum Gegenstande einer ausdrücklichen Erörterung, dem Vf. gegenüber, gemacht werden, für die jedoch an dieser Stelle der Ort nicht ist. — Es hängt indessen dieser Mangel — dafern nämlich Ref. Recht hat, es als einen solchen zu betrachten, — sehr eng gerade mit demjenigen zusammen, was diesem Theile von des Vfs. Arbeit einen vorzüglichen Werth giebt, und ihren Resultaten, wenn der Vf., wie wir hoffen, in künftigen Werken dazu gelangen wird, sie weiter auszuführen, und auf die Probleme der concreten Naturforschung und Naturphilosophie anzuwenden, einfach und anspruchslos, wie sie hier auftreten, für letztere eine große Bedeutung sichert. Denn gewiß ist die Zahl der Forscher noch keine große, welche mit so umfassendem Talente, und mit solcher Freiheit eben so sehr von spekulativen Vorurtheilen, wie von Vorurtheilen der gewöhnlichen physikalischen Empirie, sich die Aufgabe stellen, erst den Mechanismus, von dem alle naturwissenschaftliche Forschung ausgeht und der sie auf jedem ihrer Schritte begleitet, auf seine wahren Voraussetzungen, nicht auf die halben der gewöhnlichen, dynamischen sowohl, als atomistischen Theorieen zurückzuführen; dann das wohlbegründete Recht dieses Mechanismus, als des allgemeinen vermittelnden Elementes in den organischen Naturerscheinungen so gut, wie den unorganischen, gegen die unbefugte Einsprache einer phantastischen Spekulation, welche in ihrem kühnen Gedankenfluge dieser realen Vermittlung entrathen zu können meint, zu vertreten; und endlich doch die Unterordnung alles Mechanischen, als des bloßen Elementes der Unmittelbarkeit oder der Erscheinung, unter das Teleologische und Organische, — woraus erst das wahrhaft Seiende oder Wirkliche hervorgeht, und aus dessen Begriff Probleme erwachsen, die nur zum größten Schaden der wahren Naturerkenntniß mit den mechanischen Problemen, mit denen sie freilich allenthalben verflochten sind, verwechselt werden können, — durchgehends zu behaupten und allerorten

nachzuweisen.*) Eben diese Geistesfreiheit aber, diese an sich so rühmliche Kaltblütigkeit und Nüchternheit seiner Forschung, ist

*) Wir wollen hier, um, so viel an uns ist, die Freunde der Wissenschaft auf das, wie es scheint, noch wenig gekannte Werk aufmerksam zu machen, einige für die Ansicht des Vf. bezeichnende Aussprüche ausheben. — Der Begriff der Materie ist weder ein metaphysischer, noch ein in der Erfahrung wirklich gegebener. Nirgends erscheint in der Welt die Materie, sondern die bestimmten Körper erfüllen ihren Raum durch ihre Eigenschaften und ihre Beziehungen gegen einander. S. 225. — Die chemische Lehre von der Durchdringung der Substanzen ist eine unvollkommene und falsche, sobald die sich durchdringenden nach ihrer Vereinigung noch als durchdrungene gefaßt werden. Sie existiren vielmehr gar nicht mehr, und alle Formeln der Chemie, welche durch die Buchstaben der Elemente die Zusammensetzung des Products anzugeben vermeinen, irren darin völlig; sie geben im Gegentheil durch diese Bezeichnung nur diejenigen Complexe von Eigenschaften an, aus deren Voraussetzung sich durch einen Proceß, bei dem viele von ihnen verloren gehen, die neue Combination entwickeln läßt. Sie thun dies aber überdies höchst unvollständig, indem sie die wichtigsten mitwirkenden Bedingungen, die Veränderung der Aggregatzustände, der Wärme u. s. f. nicht mit in die Formel aufnehmen. S. 228. — Es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen und daß wir kein Gold machen, aber nicht, weil das letztere der Wahrheit der Metaphysik widerspräche, sondern weil es die Thorheit der Wissenschaft ist, alle Mittel, alle Gründe und Bedingungen solcher Umwandlung als disponirbare Kräfte in ihrer Hand zu glauben. S. 229. — Es ist eine falsche und irrige Definition, daß die Kraft Ursache der Bewegung sei. Da sie überhaupt keine Sache ist, ist sie auch nicht Ursache. Ursache der Bewegung ist jederzeit das Ding selbst, und um in eine Veränderung überzugehen, bedarf es nicht der Kraft, als eines realen Mittels; sondern die durch seinen Inhalt für es vorausbestimmte Form seiner Wirkung projicirt sich in es hinein als der Schein einer nicht von seinem Inhalt, sondern von dem inhaltlosen Wesen ausgehenden Thätigkeit. S. 233. — Die Metaphysik hat die Begriffe der Kraft und der Materie in ihrem Entstehen aufzuzeigen, aber der Physik ist es nicht zuzumuthen, sich den Gebrauch dieser

es, was den Vf. auch gegen begründete Voraussetzungen der Spekulation, wenn ihm dieselben als Voraussetzungen entge-

---

kosmologischen Scheine als Abbreviaturen abzugewöhnen. Alle philosophische Untersuchung kann im Gegentheil bei solchen Gegenständen ihren Werth oder Unwerth daran messen, ob sie im Stande ist, diese Abbreviaturen der Physik so zu erklären, daß alle Operationen, die mit jenen vorgenommen werden, auch mit den erklärten stattfinden können. S. 235. — Die Metaphysik hat vor Allem die Aufgabe, den gesammten Reichthum möglicher Verhältnisse zum Bewußtsein zu bringen, und den Spielraum der Hypothesen, die zu jeder Construction der Erfahrung nöthig sind, über die engen Gränzen zu erweitern, an die wir durch Gewohnheit und durch fortwährende Reminiscenzen an den Theil der Erscheinungen gebunden sind, den wir zu überblicken vermögen. Die ganze neuere Naturphilosophie ist über den höchst beschränkten Rahmen der Gravitation gespannt und die scheinbare Nothwendigkeit, Alles aus den zwei Grundkräften der Attraction in diesem Sinne und der Repulsion zu erklären, ist Nichts als eine Subreption der Beobachtung, die sich auf beschränkte Kreise der Erscheinungen fixirt hat. Theilweis sind diese Gränzen schon übersprungen; die Imponderabilien haben dazu genöthigt. Die Wellenbewegung des Aethers, für welche die ältere Naturphilosophie nirgends ein Princip hat, ist nicht minder ein möglicher Fall der kosmologischen Beziehung, als die gradlinige Bewegung schwerer Massen zu ihrem Centrum, und der nächste Fortschritt muß darin bestehen, das Verhalten der Imponderabilien unter sich in eine eben so vollständige Theorie zu bringen, als die Gravitationslehre sie für die schweren Massen liefert. S. 244. 245. — Alle mechanische Naturwissenschaft ist eine hypothetische Erklärung dessen, was unter gewissen Bedingungen sein muß; aber diese Bedingungen selbst giebt sie sich nicht. S. 253. — Das Organische ist niemals etwas Anderes, als eine bestimmte Richtung und Combination des Mechanischen. Alles ist daher auch im Organischen rein mechanisch, außer dem Anfange dieses Mechanismus. S. 254. 255. — Alle organischen Thätigkeiten, wie sie auch sich in Gestalt der Kräfte oder Triebe auf ein Inneres reflectiren, haben doch als solches Innere nicht Etwas, das selbst innerhalb der Erscheinung verbliebe, eine Masse, oder Materie, die im Raume oder der Zeit ihre eigenthümlichen Bestimmungen

gengebracht werden, mißtrauisch macht; ein Mißtrauen, welches er vielleicht in der Folge, bei wiederholtem Zurückkommen auf die Anfänge und Grundfragen, noch überwinden wird.

Der dritte Theil der Untersuchung enthält zwar nicht ganz das, was Ref. von dem wahren Schlusse der Metaphysik fordern würde; er stellt sich überhaupt zu den beiden vorhergehenden in ein etwas exoterisches Verhältniß; denn er fügt zu

---

hätte. S. 263. — Wir, indem wir die Gattungen der Pflanzen und Thiere biegsam ihre Charaktere in gewissen Gränzen ändern, und dann doch mit geheimer Gewalt zurückgehalten sehen, indem wir betrachten, wie ihr Leben darauf hingeht, den allgemeinen Begriff ihrer Erscheinung ins Unendliche zu wiederholen und zu erhalten: wir sind geneigt, diesem Verhältnisse eine metaphysische Nothwendigkeit beizumessen und es für sich von selbst verstehend anzusehen, daß der Begriff der Erscheinung in unendlichen Exemplaren vervielfacht werde, weil jedes einzelne vergehe. Aber weder jene Vervielfältigung noch dieses Vergehen sind nothwendige Grundlagen der Welt; auch aus unvergänglichen Individuen könnte sie erbaut werden.“ S. 265. — Nicht das Spiel der Massen gegen einander nach bestimmten Functionen des Raumes und der Zeit ist die eigentliche Erscheinung, so daß nur als gleichgültiges Resultat aus ihrem anderswoher gegebenen Zusammenstoße die Veränderung der idealen Welt nebenherginge: vielmehr dient dieses System der Bewegung als ein Mittel, die wahre Erscheinung erst hervorzubringen, die in dem idealen Geschehen besteht, dessen vorbestimmende Macht die Züge der Ursachen zu ihrer Verwirklichung zusammentreibt. S. 268. — Die Natur bringt so als ihren Gipfel nothwendig die Empfindung hervor; erst in ihr kommt die schweigende, unsichtbare Welt der kosmologischen Dinge zu der wahrhaften Erscheinung, und die Qualitäten der Sinne, der Glanz, der Klang, der Druck und die Wärme bilden mit den Gefühlen der Lust und Unlust diejenige Grundlage des idealen Geschehens, zu der sich der todte und erscheinungslose Zusammenhang des Kosmologischen erhebt. S. 269. — So sind alle mechanischen Processe nur Reize, nicht aber die qualificirenden Ursachen jener inneren Welt des Erscheinens, zu deren letzter Begründung sie den Mechanismus der Sinnlichkeit zusammensetzen. S. 270.

den Kategorieen derselben keine neuen Kategorieen hinzu, sondern spricht, auf mehr logische als metaphysische Weise, von dem, was die Kategorieen in dem denkenden Geiste und für denselben sind. Somit aber bildet er eine auch für sich, abgetrennt von dem Vorangehenden, verständliche Abhandlung, und zwar eine in Rücksicht auf klare, präcise Darstellung des mit eben so viel Gründlichkeit als Originalität durchdachten Inhalts vorzüglich gelungene. Der Leser, wenigstens der mit dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Probleme hinreichend vertraute, wird sich das Verständniß des Ganzen erleichtern, wenn er die Lectüre dieses letzten Theils jener der zwei frühern vorangehen lassen will.

Inhaltsanzeige des V. Bandes der Neuen Folge.

(Der Gesammt-Folge IX. Band.)

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität in Tübingen.

Zehnter Band.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1843.

Di

Der spekulative Begriff der politischen Freiheit.

Eine rechtsphilosophische Skizze

von

Prof. Dr. Hermann Ulrici.

Die Philosophie ist die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit, mithin formaliter Entwickelung der reinen Denknothwendigkeit, d. i. Beweisen, materialiter Entwickelung der Wahrheit, als des selbst denknothwendigen Inhalts des Denkens. — Aller Empirismus oder Realismus, d. h. die Behauptung, daß das menschliche Glauben, Wissen, Begreifen, durch ein Gegebenes und dessen Erkenntniß, und mithin zunächst durch die sinnliche Wahrnehmung und weiter durch Beobachtung und (wissenschaftliche) Erforschung des Realen, Objektiven, bedingt und vermittelt sei, kann nur als erwiesene (entwickelte) Denknothwendigkeit auf Berechtigung und allgemeine Geltung Anspruch machen. Denn sonst ist er eben eine bloße Behauptung, eine blos subjektive Meinung. Jede Berufung auf Thatsachen, seien es auch die s. g. Thatsachen des Bewußtseins, hat nur den Werth subjektiver Versicherung, solange die behaupteten Thatsachen nicht als allgemeine, objektive, in jedem Bewußtsein vorhandene dargethan, die Befähigung des menschlichen Wesens zur Erkenntniß des Thatsächlichen nicht nachgewiesen, d. h. als Moment des Denkens und dessen immanenter Denknothwendigkeit deducirt ist.

Aber auch der Skepticismus und sein Bruder, der Kriticismus, kann sein Princip des Fragens, Untersuchens, Zweifelns, nur auf die denknothwendige Ungewißheit des menschlichen Wissens und Erkennens gründen, d. h. er muß es durch das

Denken und dessen immanente Denknothwendigkeit erst erweisen. Denn so gewiß der Dogmatismus eine bloße Meinung ist, wenn er seine Behauptung von der menschlichen Erkenntniß der Wahrheit nicht beweist, so gewiß muß auch der Skepticismus sein Recht, die Wirklichkeit oder Möglichkeit jener Erkenntniß zu leugnen, erst als denknothwendig aufzeigen. — Die Entwickelung des Denkens rein aus sich selbst und seiner immanenten Denknothwendigkeit ist das schlechthin apriorische Wissen, der reine, abstrakte Idealismus. Er ist nothwendig der Ausgangspunkt der Philosophie. Denn das Denken kann nur von sich selbst ausgehen, mit sich selbst anfangen, d. h. es muß zunächst sich selbst und seine immanente Denknothwendigkeit aus sich selbst als Princip und absoluten Anfang darthun. Im Fortschritte dieser Entwickelung ergiebt sich aber von selbst, daß das menschliche Denken selbst eine reale (gegebene) Objektivität voraussezt und alles menschliche Wissen nur unter Vermittelung der aposteriorischen Erkenntniß dieses Objektiven zu Stande kommt. Damit hebt der reine, abstrakte Idealismus kraft seiner eigenen immanenten Denknothwendigkeit sich auf, und wird zum concreten, mit dem Realismus vermittelten Idealismus, oder was dasselbe ist, zum concreten, mit dem Idealismus vermittelten Realismus, — d. h. die Philosophie unterscheidet sich zunächst in sich in den Gegensatz des reinen Idealismus gegen den reinen Realismus; der Gegensatz aber geht demnächst in die concrete Identität der Entgegengesezten über, indem nicht nur der abstrakte Idealismus den Realismus fordert, sondern auch der Realismus nur Wissen zu sein sich ausweist, sofern er in der gegebenen Objektivität die Nothwendigkeit des Gedankens (die Denknothwendigkeit — den Begriff) wiederzufinden vermag. Nur der Beweis, d. i. die entwickelte Denknothwendigkeit, daß der Gegenstand, wie er gedacht (erkannt — gewußt) wird, mit dem Gegenstande, wie er ist, nothwendig identisch sein müsse, oder daß der Gegenstand schlechthin nicht anders sein könne, als wie er gedacht wird, ist die philosophische Wahrheit, — die Philosophie mithin die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit, oder was

dasselbe ist, der permanente Proceß der Vermittlung des Idealismus und Realismus. — Ist einmal durch das reine Denken erwiesen, daß Idealismus und Realismus sich gegenseitig fordern und bedingen, so kann von da aus die wissenschaftliche Entwickelung eben so wohl vom Realismus ausgehen und dessen Einheit mit dem Idealismus aufzeigen, als umgekehrt vom Idealismus aus dessen Einheit mit dem Realismus beweisen. Da aber nur der zweite Weg systematische Abrundung und reine Stetigkeit der Deduction, d. h. ununterbrochene Entwickelung des Denkens in seiner immanenten Denknothwendigkeit gestattet, so ist die Philosophie nur realistischer Idealismus. Denn sie ist nur Philosophie durch ihre Form: ihren Inhalt theilt sie mit der Religion, der Kunst und den (exacten) Wissenschaften: ihre Form aber ist eben nur die Entwickelung der Denknothwendigkeit *).

1.

Idealismus wie Realismus stimmen darin zusammen, daß die Selbstbestimmung (Spontaneität) des Menschen, das Grundmoment im Begriffe der Freiheit, nur eine relative ist. Denn sie besteht stets nur in der Entscheidung über die mannichfaltigen Bestimmtheiten, die das Subjekt durch sich selbst und durch Vermittelung der es umgebenden Außenwelt oder der Objektivität im weitesten Sinne (Gott und Welt, Natur und Menschheit) als seine Bestimmtheiten (als seine Triebe, Bedürfnisse, Anlagen, Neigungen, Begierden, Interessen, oder als seine Vorstellungen, Einsichten, Erkenntnisse, Urtheile, Principien 2c.) in seinem Be-

*) Diese Sätze, die hier nur als Principien der philosophischen Deduction dem folgenden Aufsatze zur Basis dienen sollen, werde ich in einer hoffentlich bald erscheinenden Abhandlung über das Grundprincip der Philosophie, auf dem Wege der Kritik wie der Spekulation beweisen. — Auch versteht sich von selbst, daß die ersten Ausgangsbegriffe der folgenden Abhandlung nur vorausgesezt oder postulirt werden konnten: sollten auch sie deducirt werden, so würde die Abhandlung zum vollständigen Systeme der Philosophie sich ausgedehnt haben.

wußtsein **bereits vorfindet**. Das Ich selbst ist nur die concrete, in sich reflektirte, selbstbewußte Identität dieser mannichfaltigen Bestimmtheiten; und eben als diese Einheit ist es **einerseits** die bestimmende Macht über seine Momente, und hat zu entscheiden, welches von diesen noch blos subjektiven, immanenten Momenten es aus sich heraussetzen, objektiviren, realisiren, d. i. zum Inhalt seines **Handelns** machen will, — eine Entscheidung, die durch die Beziehung auf die Objektivität, in welche ihr Inhalt durch die Handlung übergehen soll, zum **Willensakte** wird, zugleich aber in Wahrheit **Selbst**bestimmung ist, weil das Ich eben nur über **seine** immanenten Bestimmtheiten, über die Momente **seiner selbst** sich entscheidet. **Andererseits** aber wird das Ich in dieser Selbstbestimmung zugleich durch seine immanenten Bestimmtheiten selbst **bestimmt**. Denn es selbst ist eben nur die concrete Identität dieser seiner Bestimmtheiten. Letztere, welche als Momente der Identität zugleich diese selbst bilden, sind mithin auch Momente der Selbstbestimmung des Ichs, Momente seiner bestimmenden, entscheidenden Thätigkeit, d. h. es wird nicht blos **über** sie entscheiden, sondern sie entscheiden zugleich selbstthätig mit, und das Ich ist mithin nicht blos das Bestimmende, sondern zugleich das von ihnen Bestimmte. Eben darum ist denn aber seine Selbstbestimmung nur eine **relativ** spontane, und somit zugleich eine relativ **nothwendige**. Denn soweit jene immanenten, noch subjektiven Bestimmtheiten des Ichs, über die es entscheidet, durch die gegebene Außenwelt (die Umstände, Verhältnisse x.) vermittelt und im Ich selbst erst gesezt sind, insoweit ist auch die Selbstbestimmung des von ihnen zugleich bestimmten Ichs durch die Objektivität vermittelt und gesezt, folglich nicht reine, unbedingte, absolute, sondern vermittelte, bedingte, relative Spontaneität, und mithin nicht schlechthin unabhängige, selbstständige, sondern insoweit abhängige, relativ-nothwendige, als eben durch die Objektivität bedingte Selbstbestimmung. Denn das Grundmoment im Begriffe der relativen Nothwendigkeit ist die Bedingtheit (das Vermitteltsein) durch Anderes. Nur das **absolut**-Nothwendige ist das, dessen Nichtsein ein sich selbst vernichtender

Widerspruch ist, d. h. dessen Nichtsein seinem Begriffe nach sich selbst aufhebt, was allein vom Absoluten selbst (Gott) als der causa sui prädicirt werden kann.

Auch die sittlichen Principien oder die Anfänge und Keime des Sittengesetzes sind zunächst solche immanente, subjektive Bestimmtheiten, die das Ich in sich findet. Sie sind vom Menschen ebensowenig als das Essen und Trinken oder als sein eigenes menschliches Wesen erfunden, sondern vielmehr ursprünglich (durch Gott) in ihm gesetzt, und demgemäß von ihm selbst in ihm gefunden, d. h. empfunden, zunächst im Gefühle als die seinigen, als gegebene Bestimmtheiten seines eigenen gegebenen Wesens sich manifestirend. Dafür zeugt schon der Umstand, daß sie von Anfang an vom Gefühle der Nothwendigkeit, der unabänderlichen, dem Ich unerreichbaren Bestimmtheit begleitet sind. In ihrer Totalität sind sie für die Sphäre des Wollens und Handelns der Ausdruck des allgemeinen menschlichen Wesens im Menschen. Denn ihr Inhalt kündigt sich sogleich im ersten Gefühle als nothwendig, allgemeingültig, alle Individuen umfassend, an. Ihre Entwickelung aus dem Gefühle, das als moralisches Gefühl, d. i. als ursprünglicher Sitz der sittlichen Principien, das Gewissen heißt, durch das Bewußtsein hindurch zum klaren, bestimmten Selbstbewußtsein ist die sittliche Bildung des Individuums. Die Form des Ichs, die es im Verhältnisse zu ihnen sich selbst giebt und fortwährend bildet, ist der moralische Charakter des Individuums. Ihre Erhebung zum allgemeinen, nationalen, menschheitlichen Bewußtsein ist die Sittengeschichte der Nation, der Menschheit, der Kern der Weltgeschichte.

Allein den sittlichen Principien treten, gleichermaßen als immanente, subjektive, vom Ich in sich vorgefundene Bestimmtheiten, die Triebe und Bedürfnisse, die Anlagen und Neigungen, die Begierden und Leidenschaften des Individuums mit den durch sie bedingten subjektiven Vorstellungen, Meinungen und Ansichten, antithetisch gegenüber. Ihre Totalität bildet, wiederum in der Sphäre des Wollens und Handelns, das besondere, individuelle Wesen des Menschen, seine Eigenthümlichkeit, die Individualität

des Individuums. Ihre Befriedigung in und mittelst der Objektivität macht das Wohl des Einzelnen aus. Sie zu befriedigen, ist aber nur möglich bei einer ihnen entsprechenden, angemessenen Gestaltung der Objektivität. Sofern also die Bedürfnisse, Triebe, Neigungen u. s. w. ihre Befriedigung von selbst fordern, diese Forderung also zugleich mit ihnen als subjektive immanente Bestimmtheit im Ich gesetzt ist, so ist damit auch der Anspruch auf jene angemessene, sie befriedigende Form der Objektivität als subjektive immanente Bestimmtheit (Moment) des Ichs zugleich mit gegeben. — Diese Seite der Besonderheit in der Sphäre des Willens macht sich zunächst mit gleicher Energie geltend, als die Seite der Allgemeinheit. Denn beide Seiten sind in ihren einzelnen Momenten eben nur unterschiedene Bestimmtheiten des Ichs. Ihre Geltung besteht zunächst nur in ihrer beiderseitigen, gleichen Gegebenheit als Momente des Ichs und Begriffsmomente des menschlichen Wesens überhaupt; und insofern sind sie gleich gültig.

Kraft seiner Spontaneität hat das Ich, das beide Seiten und deren einzelne Momente, als Momente seiner selbst, in sich befaßt, zwischen ihnen zu entscheiden, und den möglichen Widerspruch unter ihnen auszugleichen. Wie es mit dem Sittengesetze zu Gunsten seines Wohls oder mit seinem Wohle zu Gunsten des Sittengesetzes sich abfinden möge, ob es die Forderungen dieses oder jenes realisiren (objektiviren), diesem oder jenem gemäß handeln wolle, ist lediglich **seine** Sache, d. h. die Sache, welche die **Eine wesentliche** Seite im Begriffe der Ichheit selbst ausmacht. Denn das Ich ist eben seinem Wesen nach einerseits die in sich reflektirte, selbstbewußte spontane **Thätigkeit**, welche die gegebenen mannichfaltigen, zunächst im Gefühle immanenten Bestimmtheiten zur concreten Identität vermittelt, damit aber **andererseits** zugleich diese concrete, gleichermaßen in sich reflektirte, selbstbewußte **Identität** selbst, welche permanent aus jener Vermittlung **resultirt**.

Es ist also nicht blos die eigene Thätigkeit, sondern zugleich das eigene **Wesen** des Ichs, jene Forderungen in sich zu vermitteln und über deren Realisirung zu entscheiden; und somit ist jene

selbständige Thätigkeit, jene relative spontane Selbstbestimmung, zugleich seine immanente **Nothwendigkeit**. Denn dem eigenen Wesen kann das Ich sich nicht entziehen; so wenig es sich selbst gemacht hat, so wenig kann es sich selbst anders machen. Jedes Individuum muß mithin sich selbst als Ich fassen und geriren; und diese immanente Nothwendigkeit zum Bewußtseyn erhoben, oder die in ihrer immanenten Nothwendigkeit sich erfassende und wissende Ichheit ist die **Subjektivität**. — Dabei ist es völlig gleichgültig, ob das Ich sich **selbst** als das Bestimmende und Entscheidende, und mithin als die Macht über die Forderungen des Sittengesetzes und seines eigenen Wohls, — über Gut und Böse ansieht, oder ob es vielmehr das allgemeine **Sittengesetz** als das Bestimmende in seiner Selbstbestimmung, als die höhere Macht seiner Selbstentscheidung faßt, und so sich selbst und seine Spontaneität an das Sittengesetz aufgiebt. Dieser Unterschied ist zwar von höchster Bedeutung hinsichtlich des **moralischen Charakters** des Subjekts: denn die **Sittlichkeit** im engern Sinne, die **sittliche** Gesinnung, das **sittliche** Wollen und Handeln besteht eben nur in jener principiellen Unterordnung des Ichs unter das allgemeine Sittengesetz, oder darin, daß das Ich Ein- für allemal, für alle seine Willensakte, sich und seine Selbstbestimmung von den Forderungen des Sittengesetzes abhängig setzt. Allein diese Unterordnung des Ichs unter das Sittengesetz ist selbst nur eine spontane **Selbstbestimmung** des Ichs, ein Akt der **Subjektivität**, durch den zwar letztere sich über sich selbst hinaus zur wahren **sittlichen Persönlichkeit** erhebt, indem darin die Individualität mit dem allgemein menschlichen Wesen zu concreter Identität sich zusammenschließt, der aber nichts desto weniger ein Akt der Subjektivität bleibt, und jene im menschlichen Wesen immanente **Nothwendigkeit**, sich selbst als Ich zu fassen und zu erweisen, d. h. den Begriff der Subjektivität, nur bestätigt.

Wenn nun aber sonach jeder Einzelne sich selbst, weil er Mensch ist, nothwendig als Ich faßt und gerirt, so folgt unmittelbar von selbst, daß er auch jeden andern Menschen als Subjekt zu fassen und zu behandeln hat. Im Begriffe der Subjektivität

liegt mithin zugleich die andere Nothwendigkeit, daß von jedem Subjekte auch jedes andere menschliche Individuum als Subjekt anerkannt werde. Diese doppelte, allgemeine, im menschlichen Wesen immanente, nicht erst von ihm erfundene, sondern vielmehr in ihm gefundene, gegebene, ursprünglich (durch Gott) gesetzte Nothwendigkeit, sich selbst und damit jedes andere menschliche Individuum als Subjekt anzuerkennen, ist das Recht seiner allgemeinsten Begriffsbestimmung nach. Es ist unmittelbar in sich unterschieden in das Recht im engern Sinne, die Berechtigung oder die rechtliche (von der sittlichen wohl zu unterscheidende) Befugniß und in die dem gegenüberstehende rechtliche Pflicht (Verbindlichkeit, Leistung an Andere). Diese Unterschiedenheit ist indeß nur die Reflexion des Rechts in sich selbst. Denn wie ich selbst genöthigt bin, den Andern als Subjekt anzuerkennen, so ist umgekehrt auch der Andere genöthigt, mich als Subjekt anzuerkennen, ich wie er mithin nicht nur berechtigt, diese Anerkennung zu fordern, sondern zugleich auch verpflichtet, sie zu leisten. Ja meine Berechtigung, die Anerkennung zu fordern, ist selbst zugleich meine Pflicht: ich muß auf Anerkennung meiner Subjektivität dringen, weil ich mich selbst als Subjekt zu fassen und zu geriren habe, was ich ohne die Anerkennung nicht vermag. Und umgekehrt ist meine Pflicht, den Andern als Subjekt anzuerkennen, zugleich mein Recht: ich bin berechtigt, den Andern als Subjekt zu behandeln, oder Selbstbestimmung, spontane, selbstbewußte Willensthätigkeit vorauszusetzen, weil ich ohne diese Berechtigung die Anerkennung meiner Subjektivität nicht fordern, mich selbst nicht als Subjekt geriren könnte.

Damit aber, daß sonach das Recht sich in sich selbst unterscheidet, unterscheidet es sich zugleich von dem, was es nicht ist, vom Unrecht. Sind nämlich Berechtigung und Pflicht die Momente des Rechtsbegriffs, die zwar gegen einander unterschieden, aber als die bloßen Reflexe der Reflexion des Rechts in sich, zugleich identisch mit einander sind, und in ihrer Identität gerade erst den vollen wahren Begriff des Rechts bilden, so ist ihre Trennung von einander die Zerstörung des Rechtsbegriffs, mit-

hin die reine, abstrakte Berechtigung ohne die Pflicht, sowie die reine, abstrakte Pflicht ohne die Berechtigung die Negation des Rechts, das Unrecht. Gleichwohl können sie getrennt werden. Denn da sie unterschieden, und nur im Unterschiede identisch sind, Unterschied und Identität aber selbst antithetisch sich gegenüberstehen, so kann auch ihr Unterschied festgehalten und von der Identität abstrahirt werden. Oder was dasselbe ist: da im Begriffe des menschlichen Wesens zunächst nur die Nothwendigkeit liegt, sich selbst als Subjekt zu fassen, die zweite Nothwendigkeit, auch den Andern als Subjekt anzuerkennen, nur die wenn auch unmittelbare Consequenz der ersten ist, so kann das Subjekt Grund und Folge, weil sie unterschieden sind, auch von einander trennen: es kann auf dem Standpunkte der ersten Nothwendigkeit sich fixiren, und damit die zweite von sich ausschließen. Damit aber fasse ich meine Subjektivität als reine Berechtigung, mich selbst als die abstrakte Befugniß, nur Subjekt, alleiniges Subjekt zu sein, für das alles Andere nur Objekt ist; zugleich negire ich die Subjektivität des Andern oder dessen Berechtigung, Subjekt zu sein, und lege ihm dafür die abstrakte Pflicht auf, sich nur als Objekt, mich nur als Subjekt anzuerkennen. Mein Wille, mich nur als berechtigt, als abstraktes Subjekt zu geriren, sowie der Wille des Andern, sich nur als verpflichtet, als bloßes Objekt (Sache) zu fassen und behandeln zu lassen, ist Ein und dasselbe Unrecht, weil eben die Trennung der beiden nothwendig zusammengehörigen Momente des Rechtsbegriffs. Aber eben weil Pflicht und Berechtigung nothwendig zusammengehören, jene zweite Nothwendigkeit die nothwendige Consequenz der ersten ist, und das Recht selbst eine gegebene höhere Nothwendigkeit für jedes Individuum ist, so kann ich auch genöthigt werden, den Andern als Subjekt anzuerkennen: d. h. im Rechtsbegriffe liegt zugleich das Recht der Nöthigung, die Nothwendigkeit, sich selbst durch Zwangsmaßregeln Geltung zu verschaffen, das Unrecht aufzuheben. Da der Rechtsbegriff an die selbstbewußte Subjektivität geknüpft ist, so versteht sich von selbst, daß das Recht und der Rechtszustand eben so wenig, als die selbstbewußte Subjektivität, gleich von An-

fang an seinem vollen Begriffe nach gesezt (vollzogen, verwirklicht) ist. Wie vielmehr die selbstbewußte Subjektivität aus der bloßen Individualität sich erst entwickelt, wie das Kind zum Manne, aus der blos an sich seienden, noch unbewußten Ichheit zur selbstbewußten, für sich seienden Subjektivität heranwächst, so geht dem Rechtszustande, d. i. dem Zustande des gesezten, wirklich gewordenen Rechts, ein Zustand des Werdens und der Entwickelung desselben vorher, ein Bildungsproceß, der die patriarchalische, unmittelbare (familiäre) Einheit der Individuen, weiter deren Zersprengung durch das Nomadenleben, demnächst die Gründung des Ackerbaus und fester Wohnsitze, die erste gewerbliche und merkantile Thätigkeit, — kurz alle durch die bloßen Bedürfnisse bedingten Lebensformen (deren Inbegriff die Kindheit ausmacht), zu seinen Entwickelungsstufen hat. Diesen Proceß hier näher darzustellen, kann nicht unsere Absicht seyn. Uns ist der gewonnene allgemeine Begriff des Rechts nur Fundament und Anfangspunkt, von welchem die Entwickelung des Begriffs der politischen Freiheit nothwendig ausgehen muß.

2.

Das Subjekt steht zunächst und unmittelbar im Verhältniß zur Natur. Denn des Menschen Leiblichkeit ist selbst Natur, seine Natürlichkeit, die, als Glied des organischen Naturganzen, der (äußern, objektiven) Natur bedarf, ohne sie nicht bestehen kann. Sie ist daher des Menschen Naturbedürftigkeit, die eben als solche auch natürliche Bedürfnisse hat, an deren naturgemäße Befriedigung die Existenz des Menschen geknüpft ist. Zugleich ist sie das Band zwischen der Natur und dem Geiste. Als geistiges Wesen aber ist der Mensch die concrete in sich reflektirte Identität der Natur, d. h. zur Natur verhält sich der menschliche Geist wie das Centrum zur Peripherie. Wie alle Radien in Einen Mittelpunkt zusammengehen und in ihren Endpunkten die Peripherie bilden, so ist die ganze Mannichfaltigkeit der Naturwesen, der Naturpotenzen und Elemente in die concrete Einheit des menschlichen Wesens zusammengefaßt: jene Mannichfaltigkeit bildet gleich-

sam die materielle Basis einer aufsteigenden Pyramide, deren Spitzpunkt diese concrete Einheit ist, die als Punkt ohne Ausdehnung, mithin ohne Materialität (Körperlichkeit), also ideal (geistiger Natur) ist. Mit andern Worten, ohne Gleichniß: Während die Natur zwar ein organisches Ganzes ist, aber in der Form einer unendlichen Vielheit von Einzelwesen, die, eben als Glieder des Ganzen und doch Einzelnen, die Bedingung ihres Daseins am Ganzen äußerlich sich gegenüber haben, und während sonach das Naturganze, weil es doch nur in den Einzelwesen besteht, ebenfalls die Bedingung seiner Existenz nur außer sich an einem Andern (am absoluten Geiste) haben kann, ist das menschliche Wesen dasselbe Naturganze, aber in der Form concreter, in sich reflektirter Identität, deren Momente nicht mehr sich selbst und dem Ganzen äußerlich gegenüberstehen, sondern im Ganzen und das Ganze in ihnen immanent, sich gegenseitig innerlich sind, und kraft dessen sich in sich, wie in ihre Einheit, und umgekehrt ihre Einheit in ihnen, reflektiren. Auf dieser concreten Identität und deren immanenten Reflexion in sich, die zugleich der Reflex der äußern Natur, weil eben nur deren concrete Einheit ist, beruht der Begriff des menschlichen (creatürlichen) Geistes.

Aus diesen Resultaten der Naturphilosophie und Anthropologie folgert die Rechtsphilosophie, daß der Mensch als selbstbewußtes Subjekt Herr seiner Natürlichkeit und seiner natürlichen Existenz ist. Denn jene concrete, in sich reflektirte Identität, in der alle Momente sich gegenseitig im Ganzen und das Ganze in ihnen immanent sind, und die sonach ein in sich geschlossenes, fürsichseiendes, kraft ihrer Reflexion in sich sich auf sich beziehendes und in dieser Selbstbeziehung für sich selbstständiges Ganzes bildet, hat nicht mehr blos die Bedingung ihrer Existenz außer sich, sondern ist zugleich Selbstbedingung ihres Daseins. Der creatürliche (relative) Geist hat daher zwar die Natur (und somit den absoten Geist) zu seiner Voraussetzung und ist seiner natürlichen Existenz nach an die Natur gebunden, — denn er ist eben nur die concrete Spitze, die Quintessenz der Natur —; aber an diese natürliche Existenz selbst ist er nicht gebunden, als die concrete

Spitze ragt er zugleich über die Natur hinaus. Der Mensch kann seinem natürlichen Dasein freiwillig und selbstbewußt ein Ende machen; dieß ist seine, wenn auch nur negative, weil eben nur relative, Unabhängigkeit von der Natur, der prägnanteste Ausdruck seiner relativen Macht über seine Natürlichkeit. Aus demselben Grunde ist er zugleich die Macht über die Natur selbst. Denn jene Macht über seine Natürlichkeit beruht eben nur auf seinem Wesen, als der concreten, in sich reflektirten Einheit der Natur. Diesem steht zwar die Natur in ihrer Allgemeinheit, mit ihren allgemeinen Kräften und Substanzen, gleich mächtig und gleich selbständig gegenüber; denn sie ist als Ganzes dieselbe, nur in die Mannichfaltigkeit der Einzelwesen differenzirte Einheit, und als solche mithin der Macht des Menschen entzogen. Ueber die Einzelwesen dagegen hat der Mensch eine, wenn auch wiederum nur relative Machtvollkommenheit. Denn die Einzelwesen als besondere, sich äußerlich gegenüberstehende Glieder der Natur, sind im Menschen zu innerlicher, concreter, in sich reflektirter Einheit zusammengefaßt, aufgehobene (ideale) Momente dieser Einheit, über welche dieselbe eben so nothwendig, wie über ihre eigene Momente, die bestimmende Macht ist.

Muß der Mensch sich selbst als Subjekt fassen, so muß er eben damit auch zunächst und unmittelbar als spontane, selbstbestimmende (subjektive) Macht der Natur sich erweisen. Denn daran ist nicht nur seine eigene natürliche Existenz geknüpft, sondern diese Machterweisung ist auch ein nothwendiges Moment seiner Spontaneität, seines Fürsichseins, seiner Ichheit, und die äußere objektive Natur zugleich Mittel, seinen Willen zu objektiviren, Mittel seines Handelns. Gehört es zum Wesen des Menschen, jene Macht über die Natur zu üben, und ist es das Wesen des Menschen, selbstbewußtes, sich selbst bestimmendes Ich zu seyn, ist also auch jene Macht nur Moment seiner Ichheit, der er sich schlechthin nicht entziehen kann (denn auch der Selbstmord ist nur Manifestation dieser seiner Ichheit und Ausdruck seiner Macht über seiner Natürlichkeit und damit über die Natur); — so ist es auch eine gegebene höhere Nothwendigkeit für ihn, sich

der Naturgegenstände zu bemächtigen, und sie zu Momenten seiner Selbstbestimmung, zu Mitteln der Objektivirung seines Willens zu machen. Der Mensch als Subjekt hat das **Recht** und damit die **Pflicht**, die einzelnen Naturwesen, indem er sie zu Momenten seiner Selbstbestimmung macht, mit seinem Willen in concrete Identität zu setzen, eine Identität, die zunächst allerdings nur eine innerliche, subjektive ist, die aber zugleich, weil die Gegenstände dem Subjekte äußerlich sind, nur eine Identität des **Willens** im engern Sinne, eine **gewollte** Identität sein kann, und somit an den **Handlungen** des Subjekts, an der Verwendung der Gegenstände zu seinen Bedürfnissen, Absichten, Zwecken rc. ihre Aeußerlichkeit und Objektivität haben muß. Dieß Recht und diese Pflicht ist das **Eigenthumsrecht**, in dessen Bereich demnach alle einzelnen Naturgegenstände und die ihnen gleichstehenden, weil aus ihnen gefertigten Werke menschlicher Thätigkeit fallen, von dessen Bereiche dagegen die Natur selbst und ihre allgemeinen Potenzen (Substanzen — Elemente), wie der Mensch und dessen Natürlichkeit ausgeschlossen sind.

Da aber **alle** Subjekte das gleiche Recht und die gleiche Pflicht haben, so folgt von selbst, daß das Eigenthumsrecht nicht blos auf dem Willen des Einzelnen (des Eigenthümers) beruht, sondern zugleich auf dem Willen Aller, sofern sie **nothwendig Subjekte** sind, und mithin auf dem im **allgemeinen** Begriffe der Subjektivität liegenden **allgemeinen** Willen. Das Eigenthumsrecht ist nur die immanente Beziehung des allgemeinen Rechtsbegriffs auf die Natur, die Form, die das Recht überhaupt im Verhältniß zur Natur annimmt, mithin eine Form der allgemeinen, für alle Individuen gleich gültigen Nothwendigkeit, sich als Subjekte zu fassen und zu erweisen. Weil aber eben darin zugleich die Nothwendigkeit liegt, auch den Andern als Subjekt anzuerkennen, so enthält auch das Eigenthumsrecht unmittelbar die Pflicht, den mit dem Willen und darin mit der Subjektivität des Andern geeigneten Naturgegenstand als Moment der Subjektivität selbst anzuerkennen; aber auch eben so unmittelbar die Befugniß, diese Anerkennung von allen Andern zu fordern. Das Ei-

genthumsrecht ist mithin eben so ausschließlich, als die Subjektivität selbst.

Da die weitere Entwickelung des Eigenthumsbegriffs zu weit von unserm Ziele abführen würde, so begnügen wir uns damit, dem in sich unterschiedenen Rechte gegenüber nur noch das von ihm verschiedene Unrecht seinem Begriffe nach anzudeuten. Involvirt nämlich das Eigenthumsrecht die Befugniß, wie die Pflicht, selbst Eigenthum zu besitzen, und damit den Andern als Eigenthümer vorauszusetzen, so ist es nicht nur Unrecht, das Eigenthum des Andern zu verletzen, sondern auch, selbst kein Eigenthum haben zu wollen. Mithin begeht nicht nur der Betrüger, der Dieb, der Räuber oder der Beschädiger meines Eigenthums, sondern auch der Verschwender oder der Eigenthumslose und doch unthätige Müßiggänger ein Unrecht, eine Verletzung des Eigenthumsrechts. Diese, wie jene, können daher genöthigt werden, das Eigenthumsrecht anzuerkennen.

Das Subjekt ist nun aber nur berechtigt und verpflichtet, *überhaupt* Eigenthum zu besitzen; und da die ganze unendliche Mannichfaltigkeit der einzelnen Naturgegenstände als Objekt des Eigenthumsrechts sich darbietet, so ist der Wille des Subjekts weder an ein bestimmtes Quantum von Eigenthum, noch an ein bestimmtes, einzelnes Eigenthumsobjekt gebunden. Ich *kann* daher auch eine Sache aus der Einigung mit meinem Willen, worin sie Moment meiner Subjektivität war, wieder entlassen; ich bin *befugt*, mein Eigenthumsrecht an ihr schlechthin aufzugeben, oder nach dem technischen Ausdrucke, sie zu *derelinquiren*. Ich kann aber auch die Aufgebung meines Eigenthums an eine Bedingung knüpfen, und eine solche *bedingte* Dereliction ist der Begriff der einfachen *Schenkung*: ich schenke, indem ich meine Sache nur unter der bestimmten Bedingung derelinquire, daß ein bestimmter Anderer sie zu seinem Eigenthume annehme.

Die *rechtliche Vernünftigkeit* (Nothwendigkeit) des Schenkens und Derelinquirens beruht darauf, daß *alle* Subjekte Eigenthümer sein sollen, und daß die Sache überhaupt nun insofern mein Eigenthum ist, als sie mit meinem *Willen* geeinigt,

mithin Object meiner Handlungen, Mittel zur Realisirung meiner Bedürfnisse, Neigungen, Absichten und Zwecke, d. h. sofern sie mir brauchbar ist. Daraus folgt von selbst, daß ich die mir unbrauchbar gewordene, überflüssige, nnd somit schon an sich aus meinem Willen herausgetretene Sache auch ausdrücklich meines Willens zu entbinden, und irgend einem Andern zum Eigenthum zu überlassen habe. Und daraus folgt wiederum das Recht, eine Sache, deren Unbrauchbarkeit für mich durch Jahre langen Nichtgebrauch constatirt ist, auch ohne ausdrücklich Dereliction als von mir derelinquirt anzusehen, und sie für das Eigenthum dessen, der sie als Eigenthumsobjekt gebraucht hat, zu erachten, — das Recht der Verjährung.

In der Nothwendigkeit (Vernünftigkeit) und damit in dem Rechte der Dereliction liegt unmittelbar das Recht der Veräußerung des Eigenthums durch Tausch oder Kauf. Ist es unter den oben angegebenen Umständen rechtlich vernünftig, eines meiner Eigenthumsobjekte aufzugeben, so ist es ebenso vernünftig, eine mir unbrauchbare oder weniger nutzbare Sache als Mittel zu verwenden, und eine mir nützlichere Sache, oder was dasselbe ist ein größeres Eigenthumsobjekt (denn die Größe des Eigenthums ist nur die Größe seiner Nutzbarkeit), das aber im Besitz eines Andern ist, als Eigenthum zu gewinnen. Daher bin ich berechtigt, an einer solchen Sache mein Eigenthum gegen den Eigenthumserwerb der andern Sache aufzugeben. Die andere Sache kann ich aber nur erwerben, wenn und sofern ihr Eigenthümer sie aus seinem Eigenthume entläßt, und dafür meine Sache annimmt. Entschließt er sich dazu, so treten sein und mein Wille in Einen Willensakt zusammen. Dieser Willensakt aber ist keine Dereliction, kein Aufgeben des Eigenthumsrechts überhaupt; beide wollen vielmehr Eigenthümer bleiben, und nur die Objekte ihres Eigenthums wechseln. Er bezieht sich mithin nur auf die gegenseitige Handlung der Besitzüberlassung und Besitzergreifung: dazu macht sich jeder der beiden Eigenthümer anheischig, indem er den Tausch eingeht. — Ist das eine Objekt desselben ein bestimmtes Quantum des allgemeinen Tauschmittels, des Gel-

des, so wird der Tausch zum Kaufe, und es treten alle die rechtlichen Folgen ein, die aus dem Zwecke und Begriffe eines allgemeinen Tauschmittels sich ergeben. —

Das Recht des Eigenthümers zu tauschen und zu kaufen ist der Uebergangs- und Vermittlungspunkt zwischen dem Eigenthumsrechte und dem **Vertragsrechte**. Der Tausch oder Kauf mit allen seinen mannichfaltigen Modificationen ist selbst bereits ein Vertrag. Denn Vertrag im Allgemeinen ist jede Einigung der Selbstbestimmung zweier oder mehrerer Individuen in **Einen bestimmten Willensakt**, dessen Inhalt mithin gleichmäßig von den verschiedenen Individuen gewollt ist, und den jedes Individuum nur will, sofern ihn zugleich die andere wollen. Da aber jeder Willensakt zunächst immer nur auf Handlungen sich bezieht, so können **zunächst** und **unmittelbar** alle Verträge auch nur Handlungen zum Gegenstande haben, und nur mittelbar sich auf Sachen oder Personen beziehen. Als eine solche Vereinbarung Mehrerer zu Einem Willensakte ist nun aber der Vertrag noch blos ein willführlicher Akt des Ichs, ein Ausfluß der Spontaneität des Menschen: weil ich als Ich überhaupt wollen und handeln kann, so **kann** ich auch meinen Willen mit einem andern zu Einem Akte vereinigen; ich kann aber diese Einigung auch eben so willkührlich wieder aufheben: als bloßes (abstraktes) Ich bin ich nicht an meine einzelne Willensbestimmung gebunden. Aus der reinen **Ichheit** geht mithin nur die nothwendige **Möglichkeit** des Vertrags hervor. Das **Vertragsrecht** dagegen, oder das **Recht**, Verträge zu schließen, und damit die Befugniß, deren Erfüllung zu fordern, wie die Pflicht, sie zu leisten, — diese **Nothwendigkeit** folgt allein aus dem allgemeinen **Rechts**begriffe, d. h. das Vertragsrecht ist ebenfalls nur eine Form der allgemeinen, jedes Ich umfassenden Nothwendigkeit, sich selbst und den Andern als **Subjekt** anzuerkennen, diejenige Form, die das Recht annimmt in Beziehung auf das spontane Zusammenwirken der Subjekte. Denn indem ich meinen Willen mit dem eines Andern zu Einem bestimmten Willensakte zusammenschließe, so wird damit mein Wille in dieser Bestimmtheit des Inhalts und

der Form, d. h. als einzelner Willensentschluß, zum Momente der Selbstbestimmung und damit der Subjektivität des Andern, der auf Grund meiner eigenen Selbstbestimmung ihn in die seinige, als Moment seiner Subjektivität aufnimmt. Bin ich also rechtlich verbunden, den Andern als Subjekt zu behandeln, so bin ich auch verbunden, meinen eigenen Willensbeschluß als Moment der Subjektivität des Andern anzuerkennen, folglich mit meinem Willen an den Willen des Andern gebunden, und somit verpflichtet, meinen Willensentschluß auch handelnd zu vollziehen, wenn es der Andere fordert. Dieselbe Verbindlichkeit knüpft aber auch umgekehrt den Willen des Andern an meine Subjektivität; und nur diese gegenseitige Berechtigung und Verpflichtung macht den Rechtsbegriff des Vertrags aus. Die rechtliche Vernünftigkeit endlich jenes spontanen Zusammenwirkens der einzelnen Subjekte in bestimmten einzelnen Willensakten, auf welches das Vertragsrecht sich bezieht, beruht darauf, daß alle Individuen, sofern sie als Subjekte sich zu fassen und zu geriren haben, auch in ihrer Subjektivität an sich Eins sind, denselben Zweck und dieselbe (rechtliche) Nothwendigkeit vor sich haben. Die gemeinsame Nothwendigkeit, ihre Subjektivität geltend zu machen, die Forderungen ihres Wohls und ihres sittlichen Bewußtseins in spontaner, individueller Form zu befriedigen, macht das gemeinsame Wollen und Handeln der einzelnen Subjekte nothwendig, und die Form dieser Nothwendigkeit ist das Vertragsrecht.

Nach dieser — natürlich nur die Hauptmomente andeutenden — Entwickelung des Vertragsbegriffs versteht es sich von selbst, daß der Vertrag rechtlich immer nur bestimmte einzelne Handlungen oder einen Complex derselben zu seinem Inhalte haben kann. Alle meine Handlungen an die Subjektivität eines Andern zu binden, ist rechtlich ungültig. Denn die Totalität meiner Willensakte ist meine Selbstbestimmung selbst, die Totalität meiner Handlungen die Aeußerung meiner Selbstbestimmung. Mit der Gebundenheit aller meiner Willensakte ist meine Selbstbestimmung, meine Spontaneität gebunden, d. h. aufgehoben. Ich würde mithin durch einen solchen Vertrag meine Spontaneität,

und damit meine Subjektivität selbst negiren. Dieß aber ist im Widerspruche mit dem allgemeinen Rechtsbegriffe, der vielmehr die Nothwendigkeit ausdrückt, mich als Subjekt zu fassen und zu geriren. Ich kann mithin rechtlich eben so wenig einen solchen Vertrag eingehen, als meine Leiblichkeit oder eines ihrer Glieder, obwohl ich als Ich die Macht über sie bin, der Herrschaft eines Andern überlassen. Denn mein Leib ist das alleinige Organ der Aeußerung meiner Subjektivität, das nothwendige, unersetzliche Mittel, ohne das ich mich nicht als Subjekt geriren kann. Sklaverei oder Leibeigenschaft ist mithin eben so widerrechtlich, als der Zustand von halb freiwilliger, halb erzwungener Knechtschaft, in den man heutzutage so manchen Staatsbeamten durch überhäufte, seine ganze Thätigkeit in Anspruch nehmende Arbeiten gesetzt findet. —

Hieraus ergiebt sich von selbst das dem Vertragsrechte negativ gegenüberstehende Vertrags-Unrecht. Es ist eben so Unrecht, meine contractlichen Verbindlichkeiten nicht zu erfüllen, als überhaupt gar keine Verträge eingehen, oder solche Verpflichtungen nicht übernehmen zu wollen, die das Recht selbst, der allgemeine Begriff der Subjektivität und die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens zu dem Einen gemeinsamen Zwecke, erheischt (wozu, wie sich sogleich zeigen wird, alle Staatspflichten gehören). Es ist ferner eben so Unrecht, widerrechtliche Verbindlichkeiten selbst zu übernehmen, als von Anderen anzunehmen. Zu Letzterm gehört natürlich auch die Verpflichtung zu einer Handlung, die irgend ein bestehendes Recht verletzen würde. Im ersten Falle kann ich zur Erfüllung meiner Verbindlichkeiten genöthigt werden; im zweiten dagegen ist der Vertrag ungültig, als nicht geschlossen anzusehen, alle schon geschehenen Leistungen mithin zu restituiren.

Das Eigenthums- und Vertragsrecht sind nun aber nur Formen des allgemeinen Rechts, Momente der Subjektivität überhaupt: jedes Subjekt hat als solches das Eigenthums-, wie das Vertragsrecht in unbeschränkter Ausdehnung. Beide beruhen auf der nothwendigen Anerkennung der Subjektivität überhaupt, und jenes ist nur darum die erste unmittelbare, dieses die nächste, mit jenem un-

mittelbar zusammenhängende Form des allgemeinen Rechtsbegriffs, weil das Subjekt zunächst nur als die Macht über die Natur und seine eigene Natürlichkeit, demnächst nur im Zusammenwirken mit andern Subjekten seine Subjektivität geltend machen, als Subjekt bestehen und sich erweisen kann. Allein sowohl in Beziehung auf die Natur, als im Zusammenwirken mit andern Subjekten, wie überhaupt in allen seinen einzelnen Willensakten und Handlungen, in denen die Subjektivität sich äußert, bezieht sich das Subjekt zugleich nur auf sich selbst. Es ist nur Subjekt kraft dieser fortwährenden Selbstbeziehung aller seiner Momente, seiner ganzen Aeußerlichkeit (zu der auch die Natur als der Reflex des menschlichen Wesens gehört), auf sein inneres, immanentes Selbst, kraft der permanenten Reflexion in sich. Diese ist dasselbe, was man die innere Unendlichkeit der Subjektivität genannt hat, die unantastbare Freiheit, Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit des Subjekts in seiner innern, durch jene Reflexion in sich gebildeten Welt seiner Vorstellungen, Meinungen, Ueberzeugungen, Grundsätze und Vorsätze 2c. Die nothwendige Anerkennung der Subjektivität in dieser ihrer Selbstbeziehung auf sich oder der reinen Subjektivität, als solcher ist das Personenrecht: das in seiner reinen Subjektivität anerkannte Subjekt ist im rechtlichen Sinne Person, — juristische Persönlichkeit (wohl zu unterscheiden von der sittlichen Persönlichkeit oder der Persönlichkeit schlechthin). Und daß dieß Anerkanntsein jedes Einzelnen als reines, trotz der größten Differenz des Besitzes, der Kräfte und Talente 2c., allen andern rechtlich gleich stehendes Subjekt auch in allen Aeußerungen, Worten und Werken der Andern sich ausdrücke, macht den Rechtsbegriff der persönlichen Ehre aus, auf die zu halten Jeder berechtigt und verpflichtet ist, weil eben jenes Anerkanntsein für Jeden eine Nothwendigkeit ist, um sich als Subjekt geriren zu können. Das Recht der persönlichen (bürgerlichen) Ehre, aus dem von selbst das Recht der persönlichen, leiblichen wie geistigen Freiheit und Unverletzbarkeit folgt, ist mithin die Grundbestimmung im Begriffe des Personenrechts.

Das Personenrecht steht einerseits, in seiner Besonderheit ge-

faßt, dem Eigenthums- oder Sachenrechte, wie dem Vertragsrechte, als besondere Form des allgemeinen Rechts gegenüber, andererseits hat es das Eigenthums- und Vertragsrecht nur zu besonderen Momenten und Formen seiner selbst, und ist selbst das allgemeine Recht. Jedes Subjekt hat als Person das Eigenthums- und Vertragsrecht, eben weil es Person ist; zugleich aber hat es als Person noch andere Rechte und Pflichten, und diese, vom Eigenthums- und Vertragsrechte unterschieden, bilden das Personenrecht im engern Sinne, in seiner Besonderheit gefaßt.

So im engern Sinne, in seiner Besonderheit gefaßt, hat das Personenrecht zu seiner ersten, unmittelbaren Form das Familienrecht. Denn zunächst und unmittelbar ist der Mensch nur werdende, sich selbst erst entwickelnde Person. Das Kind ist zwar an sich Subjekt, aber weil seine Subjektivität noch nicht für sich, selbstbewußt ist, dieses Selbstbewußtsein (das eben auf jener permanenten Reflexion in sich beruht) aber gleichwohl zum vollen Begriffe der Subjektivität gehört, so ist es zugleich noch nicht Subjekt, d. h. es ist nur werdendes, sich entwickelndes Subjekt. Mithin kommen ihm das Eigenthums- und Vertragsrecht und alle rein persönlichen Rechte nur an sich zu; d. h. weil seine Subjektivität und somit auch diese Rechte als deren Momente noch nicht für es sind, so hat es dieselben zwar, kann sie aber noch nicht für sich, selbstständig, ausüben. Demnach würde es widerrechtlich sein, das Kind dennoch als vollständige Person zu behandeln und selbst handeln zu lassen. Gleichwohl ist es an sich Subjekt, an sich Person; und es ist seine im Begriffe der Subjektivität liegende Nothwendigkeit, sich zum Fürsichsein, zur reinen Subjektivität, zur vollen Persönlichkeit zu entwickeln. Mithin hat es gerade als Kind das besondere Recht, in dieser Entwickelung nicht nur nicht gehindert, sondern gefördert zu werden. Denn es liegt im Begriffe der Subjektivität, und ist mithin Moment des allgemeinen Rechtsbegriffs, Interesse jedes Subjekts, daß auch alle andere Individuen entwickelte Subjekte, vollständige Personen seien, weil eben jedes Subjekt nur zusammen und im Verkehr mit vollkommenen Subjekten seine Subjektivität behaupten und geltend ma-

chen kann. Jenes Recht kann nun aber das Kind, weil es eben noch nicht Person ist, nicht selbst rechtlich schützen und vertreten. Es hat folglich als unmittelbare Consequenz das zweite Recht, in jenem ersten principalen Rechte geschützt und vertreten zu werden. Und da ihm an sich auch das Eigenthums- und Vertragsrecht, wie überhaupt alle Rechte und Pflichten der Person zukommen, und jedes Recht seinem Begriffe nach (kraft der in ihm liegenden Nöthigung) auch muß geltend gemacht werden können, so hat das Kind endlich auch das Recht, in jenem Ansich seiner Eigenthums-, Vertrags- und Personenrechte gleichermaßen geschützt und vertreten, oder wie die Juristen sich ausdrücken, in seiner unvollständigen Persönlichkeit durch Andere ergänzt zu werden.

Diesen Rechten des Kindes entsprechen zunächst congruirende Pflichten der Eltern. Denn rechtlich ist die Zeugung ein spontaner selbstbewußter Willensakt, dessen zunächst nur nothwendige **Möglichkeit**, wie aller nicht widerrechtlichen Willensakte, im Begriffe der Spontaneität liegt, der aber, einmal vollzogen, nothwendig alle vorauszusetzenden Folgen als mitgewollt in sich faßt. Eine solche Folge ist hier die Existenz des Kindes, und da diese das Recht auf Förderung der Entwickelung seiner Subjektivität, wie auf Vertretung seiner Rechte überhaupt involvirt, so **müssen** die Eltern auch eben diese Förderung und Vertretung ihrerseits **wollen**, und somit auch handelnd vollziehen, d. h. sie sind zur Ernährung und Erziehung, wie zum Schutz und zur rechtlichen Vertretung des Kindes verpflichtet. **Juristisch** sind indeß die Eltern nur zur **rechtlichen** Erziehung (und also nicht zur sittlichen und geistigen Ausbildung) **ihrer** Kinder — zur Erziehung derselben zu **rechtlichen** Menschen — verbunden. Diese aber **muß** gewährt werden, und wo sie verweigert wird, kann sie mithin erzwungen oder das Kind der Gewalt der Eltern entnommen werden. Diese Pflichten der Eltern gegen die Kinder sind aber zugleich ihre Rechte gegen Andere, wie gegen die Kinder selbst, einerseits schon darum, weil es eben ihre Pflichten sind, andererseits aber, weil es **ihre** Kinder sind, und sie also kraft dieser natürlichen, unmittelbaren Einigung auch zunächst und unmittelbar jenes

im Begriffe der Subjektivität liegende, und somit als Ausfluß des Rechtsbegriffs (als Recht) anzusehende Interesse haben, daß die Kinder zur vollen rechtlichen Persönlichkeit gebildet werden. Andere können mithin nur mittelbar die Rechte der Eltern erhalten (durch den natürlichen oder juristischen Tod der letzteren); und daß diese Andern principaliter nur die nächsten Verwandten sein können, beruht wiederum auf deren nächstem rechtlichen Interesse an der Bildung der Kinder zu rechtlichen Menschen. Die Kinder aber haben, eben wegen ihrer rechtlichen Unselbständigkeit, die Pflicht des Gehorsams gegen die Eltern, soweit das Recht der Erziehung und Vertretung reicht.

Auf dem begrifflichen Zusammenhange dieser gegenseitigen Rechte und Pflichten gründet sich der rechtliche Begriff der Familie. Die Familie ist juristisch nur das Verhältniß der in dieser Gegenseitigkeit von diesen Rechten und Pflichten zu einander stehenden Personen. Allein gerade darum ist das Familienverhältniß kein bloßes Rechtsverhältniß. Denn da zur Bildung der rechtlichen Persönlichkeit, an der das ganze Familienrecht seine juristische Basis hat, der blos äußere Gehorsam der That von Seiten des Kindes nicht genügt, sondern der innere Gehorsam des Willens und Herzens nothwendig hinzutreten muß, — denn sonst würde das Kind, zur Subjektivität herangereift und damit vom Zwange des äußern Gehorsams gegen die Eltern befreit, sofort nicht mehr als rechtliche Persönlichkeit sich erweisen; — und da dieser innere Gehorsam nicht erzwungen, sondern nur durch die Liebe und Achtung des Kindes gegen die Eltern geweckt werden kann; so zeigt sich sogleich bei dieser ersten Form des Personenrechts, daß das Recht zu seiner Erfüllung der Sittlichkeit bedarf. Denn die Liebe und Achtung der Kinder ist unmöglich ohne die sittliche Gesinnung der Eltern. — Freilich kann nun aber letztere ebenfalls nicht erzwungen werden: es ist vielmehr mein Recht, Subjekt zu sein und mithin zwischen den Forderungen des Sittengesetzes und meines particulären Wohls frei zu entscheiden (— sittlich oder unsittlich zu sein —). Folglich ist nichtsdestoweniger das Familienrecht auf die oben angegebenen

bestimmten, das äußere Thun betreffenden Rechte und Pflichten zu beschränken.

Ist das Kind zur reinen, für sich seienden Subjektivität herangewachsen, so muß es auch von den Eltern als Subjekt anerkannt werden, es ist auch für sie Person, d. h. die Eltern haben das Recht und die Pflicht, das Kind aus der elterlichen Gewalt zu entlassen, das Kind also auch das Recht, die Emancipation zu fordern, und resp. die Pflicht, sich selbst zu ernähren und rechtlich zu vertreten. Eben damit haben Sohn wie Tochter auch das Recht, selbst nach eigener Willensbestimmung eine Familie zu gründen, oder nach freier Wahl sich zu verheirathen. Dazu bedarf es aber der freien Einwilligung eines andern, geschlechtlich unterschiedenen Subjekts. Juristisch ist mithin die Ehe zunächst ihrem Ausgangspunkte nach nur ein Vertrag, der in seinem Inhalte und Zwecke auf Gründung und Erhaltung einer Familie gerichtet ist; und nur weil der Begriff der Familie blos Einen Vater und Eine Mutter fordert, mehrere Väter oder Mütter auch mehrere Familien bilden, mehrere Familien zusammen aber keine Familie, sondern ein anderes, das rechtlich nothwendige Familienverhältniß voraussetzendes Rechtsverhältniß begründen, nur darum ist die Ehe juristisch nothwendig Monogamie; und nur weil der Beischlaf vermittelst der gezeugten Kinder bestimmte Rechtsverhältnisse zur Folge hat, nur darum wird die geschlechtliche Vermischung nothwendig zum Rechtsinstitute, zur Ehe, und damit der vertraglose (außereheliche) Beischlaf zwar nicht widerrechtlich (verbrecherisch), wohl aber unrechtlich *). Allein die Erreichung jenes Zwecks der Ehe kann der Natur der Sache nach nicht an einen bestimmten Termin gebunden werden: er ist überhaupt nicht ein in irgend einem Punkte absolut erreichter, sondern ein perennirender, fortwährend sich vollziehender. Die Ehe kann also auch nicht auf eine gewisse, beliebig festzusetzende Zeitdauer, sondern

*) Wie Religion und Sittlichkeit den Begriff der Ehe fassen und zu fassen haben, kann uns hier nicht kümmern, wo es sich allein um Rechtsbegriff handelt. Wir haben nur zu zeigen, wie lezterer selbst auf den höheren Begriff der Sittlichkeit zurückweist.

nur auf Lebenszeit eingegangen werden. Und da der perennirende Zweck auch nur durch perennirendes Zusammenwirken der Ehegatten erreicht werden kann, so involvirt der Ehevertrag nothwendig das Recht und die Pflicht zu diesem Zusammenwirken und damit zur perennirenden Gemeinschaft des Lebens. Das Zusammenwirken beider in allen Familienangelegenheiten sezt aber die fortwährende Einigung der Selbstbestimmung beider voraus, und diese ist nur auf Grund der wesentlichen Gleichheit des moralischen Charakters möglich, d. h. nur vermöge der gleichen Form, die beider Ich im Verhältniß zu den sittlichen Principien, in der Entscheidung über die Forderungen des individuellen Wohls und des allgemeinen Sittengesetzes sich selbst gegeben hat; und diese Gleichheit des Charakters geht wiederum nothwendig auf das in allen Subjekten Identische, Allgemeine der Sittlichkeit überhaupt zurück. Hier also ist der zweite Punkt, wo die Möglichkeit, den Anforderungen des Rechts vollkommen zu genügen, die **Sittlichkeit** der rechtlichen Subjekte voraussezt. Sittlich ist die Ehe, die vollständige und darum die Gemeinschaft des Lebens voraussetzende und das ganze Dasein umfassende Realisirung der **Liebe** in ihrer Unmittelbarkeit, als Liebe des einzelnen Subjekts zum einzelnen Subjekte; dieselbe Liebe mithin auch die sittliche Basis des Familienverhältnisses, das seinerseits auf die Ehe basirt ist. Aber auch hier kann die Einigung der Selbstbestimmung, die Gleichheit des moralischen Charakters, der sittlichen Gesinnung, nicht erzwungen werden. **Juristisch** muß mithin der Widerspruch zwischen den Willensmeinungen der Ehegatten freigelassen bleiben. Da nun gleichwohl ihr Zusammenwirken in allen Familienangelegenheiten rechtlich nothwendig ist, so muß auch durch rechtliche Bestimmungen der vorkommende Widerspruch aufgehoben werden, Bestimmungen, für die der natürliche Unterschied der männlichen und weiblichen Subjektivität (der, weil er ein Unterschied der Subjektivität, auch einer des Rechts ist), die Norm abgibt, die aber hier näher zu erörtern uns zu weit abführen würde.

Die gereifte Subjektivität des Kindes hebt nur das Recht der elterlichen Gewalt über dasselbe auf, nicht aber das natürliche

Band der elterlichen und kindlichen Subjektivität überhaupt, das, weil es ein Moment der Subjektivität, auch ein Moment des Rechtsbegriffs ist. Mit dieser trotz der Emancipation bestehen bleibenden rechtlichen Beziehung zwischen Eltern und Kindern bleibt auch die Beziehung zwischen den Geschwistern und den weiteren Verwandten juristisch bestehen. Darauf gründet sich zunächst das natürliche, stillschweigende Erbrecht (ab intestato) der Familienglieder unter einander je nach der Nähe des Verwandtschaftsgrades; demnächst das Recht und die Pflicht der Großeltern, der Geschwister und der weiteren Verwandten zur Ernährung und Erziehung elternlos gewordener Kinder; endlich das Recht des Familienhauptes der in mehrere besondere Familien sich ausbreitenden Stammfamilie, durch eigenthums- und vertragsrechtliche Bestimmungen auch für die folgenden, aus der Stammfamilie hervorgegangenen zukünftigen Familien gültige Verfügungen zu treffen.

Damit aber geht das Familienrecht von selbst in das Geschlechts- oder gentilicische Recht über. In ihm handelt es sich nicht von den Rechten und Pflichten der einzelnen Familienglieder, sondern der ganzen Familien und Familienlinien desselben Geschlechts gegen einander. Die einzelnen Glieder des Geschlechts stehen dagegen rechtlich ungebunden, nur im Verhältniß von rechtlichen Subjekten überhaupt sich gegenüber. Im gentilicischen Rechte ist also das Familienrecht als selbstständiges Recht der einzelnen Familienglieder aufgehoben. An die Stelle desselben treten indessen nicht nur die Rechte der verschiedenen Familien und Linien desselben Geschlechts unter einander, sondern auch des ganzen Geschlechts selbst gegen andere Geschlechter, wie gegen andere Familien und einzelne Personen. Das Geschlecht als solches, durch jene Verfügungen (Institutionen — Statuten &c.) seines Stammhauptes rechtlich vereinigt, hat das Recht und damit die Pflicht, sich selbst auch gegen Andere als rechtliches Ganzes zu geriren, seine Institutionen zu befolgen, aufrecht zu erhalten, zu schützen und zu vertheidigen. Dem gentilicischen Rechte gemäß ist mithin nicht nur jede Familie den andern Familien desselben Ge-

schlechts gegenüber, sondern auch wiederum jedes Geschlecht Andern gegenüber als Rechts-Subjekt, als Person zu fassen.

Die verschiedenen Geschlechter gehen nun aber ihrerseits wiederum in die Einheit der National-Abstammung zurück. Wie also die verschiedenen Familien desselben Geschlechts an die Verfügungen ihres Geschlechtsoberhauptes rechtlich (ex jure gentilicio) gebunden sind, so sind auch wiederum die verschiedenen Geschlechter an die Bestimmungen und Institutionen des Nationalstammhauptes oder, was dasselbe ist, an die rechtlichen Vereinbarungen ihrer eigenen Geschlechtsoberhäupter gebunden, vorausgesetzt, daß dieselben nicht widerrechtlich oder unrechtlich sind. Demnach stehen alle die besonderen Geschlechter, Familien und Individuen in einer rechtlichen Verbindung, in einem bestimmten Rechtsverhältniß zu einander, welches den rechtlichen Begriff der Nation oder das Nationalrecht ausmacht, und das gentilicische, das Familien-, wie das Recht jedes Einzelnen als Einzelnen zu seinen Momenten hat. In ihm ist jeder Einzelne den Einzelnen gegenüber rechtlich ungebunden, nur Person überhaupt, als Glied der Familie dagegen und weiter des Geschlechts und der Nation durch die Bestimmungen des Familien-, des gentilicischen und Nationalrechts juristisch gebunden. Das Recht dieses Rechtsverhältnisses oder die Grundbestimmung des Nationalrechts ist aber wiederum, daß jedes Geschlecht, jede Familie wie jeder Einzelne Person sei. Alle Familien-, Geschlechts- und National-Institutionen, die diese Grundbestimmung verletzen, sind mithin rechtlich ungültig. Denn sie verletzen damit den Begriff des Rechts selbst. Daraus folgt dann, daß zunächst keine derselben das Eigenthums- und Vertragsrecht des einzelnen Familien-, Geschlechts- oder Volksgliedes soweit beschränken darf, daß das Individuum überhaupt nicht für sich frei und selbstständig, Eigenthum zu erwerben, zu besitzen und zu veräußern oder Verträge zu schließen berechtigt wäre. Denn eben dieß ist das allgemeine, unvertilgbare Recht jedes Subjekts. Alle solche Beschränkungen können vielmehr nur ganz bestimmte, einzelne Eigenthumsobjekte oder Verträge betreffen, und auch in diesem Falle sind sie nur anzuerkennen, sobald sie den allgemeinen

Verkehr nicht hemmen, auf welchen jedes Subjekt, eben kraft des allgemeinen Eigenthums= und Vertragsrechts, selbst ein Recht hat. Daß jene Institutionen eben so wenig gegen das Eigenthums= und Vertragsrecht, wie überhaupt gegen die Rechte Anderer gerichtet sein dürfen, und die persönliche Ehre, Freiheit und Unverletzbarkeit jedes Subjekts anerkennen müssen, versteht sich von selbst. Es folgt aber auch ferner von selbst, daß sie eben so wenig die gleichermaßen allgemeinen und unvertilgbaren Familienrechte des Einzelnen verletzen dürfen. Die Rechte und Pflichten der Ehegatten, der Eltern und Kinder gegen einander können Niemanden genommen werden, der sie rechtsgemäß vollzieht; und selbst des Intestat=Erbrechts kann nur derjenige völlig verlustig gehen, der seinerseits das Familienverhältniß rechtswidrig (durch Ungehorsam, Verbrechen rc.) zerstört hat. Endlich folgt von selbst, daß auch Jeder als Mitglied seines Geschlechts, seiner Nation, und damit in den auf diese Mitgliedschaft gegründeten Rechten anzuerkennen ist, aber auch umgekehrt nicht blos jede Familie und jedes Geschlecht, sondern auch die Nation selbst als Person anzuerkennen hat.

Wie nämlich schon innerhalb des Familienrechts jeder Einzelne nicht nur den einzelnen Familiengliedern, sondern auch dem Ganzen der Familie, innerhalb des gentilicischen Rechts jedes Subjekt dem andern, jede Familie der andern, aber auch dem ganzen Geschlechte selbst rechtlich gegenübersteht, so steht in jenem Rechtsverhältnisse, welches den Begriff des Nationalrechts bildet, jeder Einzelne nicht nur allen Einzelnen, sondern zugleich jedes Subjekt, jede Familie, jedes Geschlecht, dem Ganzen der Nation als rechtlicher Persönlichkeit gegenüber. Denn die Nation ist eben im juristischen Sinne nur die rechtliche Verbindung aller ihrer Glieder zu Einem Ganzen, das danach selbst rechtlicher Natur ist. Wie also die besonderen Familien und Geschlechter, so hat auch die Nation ihren Gliedern gegenüber Rechte und Pflichten, und insoweit ist sie als Person zu fassen. Zugleich hat aber jedes Glied eben als Glied der Nation die Nationalrechte und Pflichten zu seinen Rechten und Pflichten, in derselben Weise, wie

dieß auch von den einzelnen Familien- und Geschlechtsgliedern in Bezug auf das Familien- und das gentilicische Recht gilt. Und weil umgekehrt die Nation nur in der Totalität der einzelnen Subjekte, Familien und Geschlechter als eben so vieler Personen ihre rechtliche Existenz hat, so sind die Rechte und Pflichten dieser Glieder der Nation zugleich Rechte und Pflichten der Nation selbst. Mit andern Worten: die rechtliche Existenz der Nation ist durch die rechtliche Existenz ihrer einzelnen Glieder, und diese umgekehrt durch jene schlechthin bedingt: daraus folgt von selbst, daß die Nation berechtigt und verpflichtet ist, zur Erhaltung ihrer rechtlichen Existenz auch von jedem Einzelnen alle nöthigen Leistungen zu fordern, und zu solchen Leistungen jeder Einzelne eben so nothwendig verpflichtet ist, als er die Pflicht hat, rechtlich zu existiren, als Rechtssubjekt sich selbst zu fassen und zu geriren. Die zu diesem Behufe nothwendigen Anordnungen und Einrichtungen gehören daher vorzugsweise zu jenen National-Institutionen, an die jedes Glied der Nation rechtlich gebunden ist. Es folgt aber auch umgekehrt, daß die Nation die rechtliche Existenz ihrer besondern Glieder (d. h. deren besondere Rechte und Pflichten) nicht blos selbst anzuerkennen, sondern für dieselbe als für ihre eigene rechtliche Existenz zu sorgen und einzustehen hat.

Die besonderen Rechte und Pflichten des Einzelnen als Einzelnen stehen also den allgemeinen Rechten und Pflichten der Nation einerseits antithetisch gegenüber, so daß dem Rechte der Nation die Pflicht des Einzelnen, der Pflicht der Nation das Recht des Einzelnen entspricht; andererseits aber haben zugleich die allgemeinen National-Rechte und Pflichten eben als allgemeine die besondern Rechte und Pflichten jedes Einzelnen zu ihren Momenten: beide sind zugleich zu concreter Identität verbunden, und es ist eben so sehr Nationalpflicht und Nationalrecht, daß jeder Einzelne Person sei und in seinen besondern Rechten und Pflichten anerkannt werde, als umgekehrt Einzelpflicht und Einzelrecht, daß die Nation Person sei: jeder Einzelne ist durch die allgemeinen Nationalrechte und Pflichten, aber auch die Nation an allen Einzelrechten und Pflichten mit berechtigt und verpflichtet.

Das Bewußtsein jener Identität ist das Rechtsbewußtsein der Nation. Je inniger, lebendiger, tiefer dasselbe alle Glieder durchdringt, desto sicherer, fester, gediegener wird der Rechtszustand der Nation sein. Allein diese Lebendigkeit und Innigkeit läßt sich nicht erzwingen. Ihr steht vielmehr der Rechts-Egoismus des Einzelnen, der nur auf seine particulären Rechte und Pflichten sieht, widersprechend gegenüber. Dieser Egoismus, dieß rechtliche Fürsichsein, das selbst Moment jener Identität ist, auch als bloßes Moment zu fassen, es zu überwinden und in der Liebe zum Rechtsganzen der Nation aufgehen zu lassen, ist eine nur innere, spontane That der Subjektivität, und gehört mithin nicht in die Sphäre des Rechts, sondern der Sittlichkeit (die eben in der Unterordnung des Individuellen, Particulären unter das Allgemeine besteht). Außerdem ist das Bewußtsein jener Identität, das Rechtsbewußtsein, von der Entwickelung und Ausbildung der Individuen zu rechtlichen Menschen, zu Personen im juristischen Sinne, und diese Entwickelung wiederum von der Erziehung, vom Familienleben abhängig. Letzteres aber wies, wie wir gesehen haben, ebenfalls aus dem Gebiete des Rechts in das der Sittlichkeit hinüber. Auch das Nationalrecht setzt mithin, gleichermaßen wie das Familien- und gentilicische Recht, die sittliche Gesinnung der einzelnen Glieder der Nation voraus: ohne dieselbe besteht es zwar kraft der ihm immanenten Nöthigung, — denn auch jene Leistungen der Einzelnen zur Erhaltung der rechtlichen Existenz der Nation können als juristische Pflichten erzwungen werden; — aber je größer die Macht jenes Rechts-Egoismus ist, desto mehr schwindet die Macht dieses Zwanges, der ja nur durch die vom Rechtsbewußtsein durchdrungenen, dem Nationalrechte gehorsamen Subjekte gegen die Uebertreter desselben ausgeübt werden kann. Außerdem besteht in jenem Rechts-Egoismus, sofern er in bestimmten Handlungen und Unterlassungen sich äußert, gerade das dem Nationalrechte gegenüberstehende, es negirende Unrecht. Mit der Herrschaft desselben ist also das Dasein des Nationalrechts vernichtet.

Demnach hat das Personenrecht überhaupt, und in ihm das

Eigenthums- und Vertragsrecht, die **Sittlichkeit** der einzelnen Subjekte als Familien-, Geschlechts- und Volksglieder zu seiner Voraussetzung. Andererseits aber ist es gerade das Recht jedes Subjekts, in Beziehung auf Moralität und Sittlichkeit subjektiv-frei zu sein, nach spontaner Selbstbestimmung die Forderungen des Sittengesetzes mit denen seines individuellen Wohls auszugleichen, und somit moralisch gut oder böse, sittlich oder unsittlich zu sein. Es ist das **Recht der Sittlichkeit** selbst, frei von allem Zwange zu sein. Der Begriff des Rechts fordert mithin eben so sehr, daß die sittliche Gesinnung der einzelnen Subjekte völlig frei gelassen werde, als daß eben diese sittliche Gesinnung, als nothwendige Voraussetzung der vollen Realisirung seiner selbst, in den einzelnen Subjekten lebendig sei. Beide Forderungen schließen sich indeß keineswegs aus, sondern sind vielmehr sich gegenseitig postulirende Gegensätze, unterschiedene, aber zugleich sich gegenseitig bedingende Momente des Rechtsbegriffs selbst: damit jedes Glied der Nation das Recht der sittlichen Freiheit wirklich habe und ausüben könne, dazu ist es nothwendig, daß die Sittlichkeit selbst in der Nation lebendig sei, und gerade der Begriff dieser Sittlichkeit fordert seinerseits umgekehrt, daß jedes Subjekt rechtlich frei sei in Beziehung auf seine sittlichen Entschließungen. Die Realisirung des Rechtsbegriffs in diesen seinen beiden Momenten ist der Begriff des **Staats**, d. h. es ist der Zweck, das Wesen und der Begriff des Staats, den Gegensatz in sich zu vermitteln, und jene Forderung nach ihren beiden entgegengesetzten Momenten zu erfüllen. Und da von deren Erfüllung die Realisirung des Rechtsbegriffs abhängig ist, so hat letztere das Dasein und den Begriff des Staats zu ihrer **Voraussetzung**.

3.

Es ist einer der augenfälligsten, obwohl allgemein acceptirten Mißgriffe der Hegel'schen Rechtsphilosophie, daß sie den Begriff des Staats in die Realisirung der **sittlichen** Idee setzt. Ist dieß das Wesen des Staats und hat der Staat die **Nothwendigkeit** seiner Existenz immanent in sich selbst, so müßte der Staat auch

berechtigt und verpflichtet sein, die sittliche Gesinnung oder doch deren Aeußerung, einzelne sittliche Thaten, wie sittliche Handlungsweise im Allgemeinen, von seinen Bürgern zu *erzwingen*. Dieser Zwang wäre nur erträglich unter der abstrakt idealistischen, realiter unmöglichen Voraussetzung, daß irgend ein Staat, irgend ein Volksbewußtsein, im Besitz aller wahrhaft-sittlichen Principien, aller wahren Forderungen des Sittengesetzes sei. Und selbst unter dieser Voraussetzung wäre dieser Zwang der Tod aller politischen Freiheit. Denn eben damit wäre die *Gewissensfreiheit*, und in ihr — wegen des untrennbaren Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und Religion — auch die *Glaubensfreiheit* des Einzelnen vernichtet. Die Hegel'sche Staatstheorie, die das Stichwort der Zeit, die Freiheit, unaufhörlich im Munde führt, wäre, consequent durchgeführt, die allerunfreiste von der Welt. Hegel kam zu seinem Staatsbegriffe durch die ganz abstrakte, einseitige und falsche Fassung des Begriffs des *formellen* Rechts oder des Rechts im *engern* Sinne, und durch den Zwang seiner ebenso einseitigen Methode, nach welcher der formelle Rechtsbegriff sich *aufheben* muß, und demgemäß zunächst in die Sphäre der s.g. Moralität übergeht. „Dieß, daß ein Dasein überhaupt, *Dasein des freien Willens* sei, ist das *Recht*. Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee" (Rechtsphilos. §. 29); — diese Begriffsbestimmung ist so abstrakt und allgemein, daß sie an völlige Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit streift. Was der freie Wille und die Freiheit sei, ist im Vorhergehenden ebenfalls nur in ganz abstrakten Formeln angegeben; in Wahrheit erfahren wir erst am Ende der Rechtsphilosophie mit der Begriffsbestimmung des Staats als der Realisirung der sittlichen Idee, d. h. der Freiheit, was die Freiheit und damit das Recht ist. Außerdem fehlt das Hauptmoment im Begriffe des Rechts, das Moment der immanenten Nothwendigkeit seines Inhalts, ohne die das Recht nicht Recht ist, weil ihm die Macht der Nöthigung fehlt. Es ist nirgends nachgewiesen, daß der freie Wille ein Dasein haben oder sich geben *müsse*. Denn daß er überhaupt *ist*, ist noch nicht dieß, „daß ein Dasein *überhaupt*, Dasein des freien Willens

sei." Vielmehr ist der freie Wille nach Hegel's Bestimmung, d. h. der Wille, „der schlechthin **bei sich** ist, weil er sich auf nichts, als auf sich selbst bezieht", oder „der überhaupt nur den freien Willen will", — diese reine Selbstbestimmung, dieser abstrakte freie Wille ist rein für sich und in sich, und sein Dasein, d. i. „sein Sichgegenüberstehen", seine immanente Gegenständlichkeit (Objektivität) in sich selbst, ist nicht **ein** Dasein **überhaupt**, sondern eben nur **sein** Dasein, ein logisches abstraktes Gedankendasein, das zu keiner äußern, realen Existenz kommen kann, und dem daher Hegel ganz willkührlich eine äußerliche reale, objektive Welt gegenüberstellt, auf welche der freie, sich **nur** auf **sich** beziehende Wille dann doch wieder als auf ein Anderes, Unterschiedenes sich bezieht, und damit erst ein äußeres Dasein sich giebt. Dieß äußere unmittelbare Dasein soll das Dasein des freien Willens in einer **Sache**, und dieß der Begriff des Eigenthumsrechts sein. Auch hier fehlt wiederum der Nachweis der immanenten Nothwendigkeit, d. h. man begreift nicht, was gerade die Hauptsache ist, woher der Mensch ein **Recht** hat, „seinen Willen in eine Sache zu legen", und ihm darin ein äußeres Dasein zu geben, und noch viel weniger, warum, wenn ich meinen Willen in eine bestimmte Sache gelegt habe, nicht hintenher ein Anderer auch den seinigen hineinlegen kann und darf, warum also die Sache mein, und nicht auch Anderer Eigenthum ist, da doch die Sache, als bloßes Gefäß betrachtet, meinen, wie jeden andern Willen aufnimmt. In das Eigenthumsrecht läßt dann Hegel den Begriff des Rechts überhaupt, des Rechts im engern eigentlichen Sinne oder des „formellen Rechts", schlechthin aufgehen; er handelt zwar vom Vertragsrechte, aber dieß ist ihm nur eine Form oder Modification des Eigenthumsrechts, das Rechtsverhältniß zwischen Eigenthümer und Eigenthümer; von ihm aus springt er sogleich in das Unrecht, d. i. in die Aufhebung des formellen Rechts über. Er weiß daher nichts von Familien**rechten** als solchen, und noch weniger vom gentiliciſchen und National-**Rechte**: alles dieß gehört ihm in die Sphäre der Sittlichkeit, die über das formelle, eigentliche Recht hinaus ist, und es nur zum **aufgehobenen**

Momente hat. Daß nun die Basis des Familienverhältnisses die Sittlichkeit sei, wird freilich Niemand läugnen; wir haben selbst nachgewiesen, daß das Familienrecht die sittliche Gesinnung fordere. Nichtsdestoweniger giebt es nothwendige Rechte und Pflichten der Familienglieder, die ebenso reine, erzwingbare, formelle Rechte sind, als das Eigenthums- und Vertragsrecht. Hier macht also Hegel eine Scheidung, die in der Natur der Sache nicht liegt. Auf der andern Seite macht er einen Uebergang, der der Natur der Sache, d. i. dem Rechtsbegriffe, geradezu widerspricht, ihn vernichtet. Nach ihm geht die Sphäre des formellen (abstrakten) Rechts durch das Unrecht hindurch in die der Moralität über: der Rechtsbegriff im engern eigentlichen Sinne hebt sich auf in den Standpunkt der Moralität. Wie aber das Recht in irgend einer Beziehung als aufgehoben, als bloßes Moment zu fassen sei, ist schlechthin unbegreiflich. Das Recht ist vielmehr gerade das allerselbständigste, unantastbarste Gebiet des Geistes, über das keiner andern Sphäre, weder der Moralität und Sittlichkeit, noch der Religion, der Kunst und Philosophie irgend eine Macht einzuräumen ist. Mit der Aufhebung dieser absoluten Selbständigkeit ist alle Gemeinschaft der Menschen und damit die Moralität und Sittlichkeit, Religion, Kunst und Philosophie, weil überhaupt die Menschheit des Menschen, aufgehoben. Ja die Sphäre der Moralität oder „die Unendlichkeit der Subjektivität", d. i. jene spontane Selbstentscheidung des Ichs über Gut und Böse, über die Forderungen des allgemeinen Sittengesetzes und des individuellen Wohls, in die Hegel das Recht zunächst übergehen läßt, so wie die Sittlichkeit als die freie concrete Einigung des Ichs (seines eigenen Willens) mit dem allgemeinen Sittengesetze („dem allgemeinen Willen"), zu deren Momenten er wiederum Recht und Moralität macht, — sind selbst nur Rechte der Subjektivität, ebenso reine, „formelle", eigentliche Rechte, als das Eigenthums- und Vertragsrecht. Ohne diese Berechtigung wären sie eben so wenig in der Gemeinschaft der Menschen anzuerkennen, als Religion, Kunst und Wissenschaft, d. h. gäbe es kein Recht der Moralität und Sittlichkeit, und damit kein Recht

der Religion, der Kunst und Wissenschaft, so wären alle diese theuersten Namen der Menschheit ein blos subjektiv-willkührliches Thun und Treiben, dem wohl der Einzelne sich beliebig hingeben könnte, das aber kein Anderer anzuerkennen genöthigt wäre. Denn daß in dem Rechte der Moralität und Sittlichkeit unmittelbar zugleich das Recht der Religion, Kunst und Philosophie liegt, wird sich sogleich näher zeigen. —

Kehren wir nämlich von dieser Abschweifung zu unserem Thema zurück, so ergiebt sich aus dem Obigen als Princip der weiteren Entwickelung, daß es die Grundbestimmung im Begriffe des Staats ist, die Objektivirung und Realisirung des Nationalrechts und damit des Rechtsbewußtseins der Nation zu sein. Denn das Nationalrecht umfaßt in concreter Identität alle Momente des Personenrechts und damit wiederum das Eigenthums- und Vertragsrecht. Und in der Realisirung desselben ist jener Gegensatz im Rechtsbegriffe selbst nothwendig vermittelt: denn es läßt sich nur realisiren, sofern das Rechtsbewußtsein der Nation auf die Sittlichkeit derselben basirt ist. Der Staat erfüllt jene entgegengesetzten Forderungen, indem er das Rechtsbewußtsein der Nation realisirt, und er realisirt dieses, indem er jene erfüllt.

Der Staat ist demgemäß keine zufällige Erfindung, kein willkührlich geschlossener Vertrag der einzelnen Subjekte, kein Gewaltstreich einer besonders mächtigen Persönlichkeit, keine von der äußern Noth und dem materiellen Bedürfniß abgedrungene Vereinigung, sondern er ist in seinen ersten Anfängen eben so unmittelbar und nothwendig, als das Recht selbst, mit der gegebenen Natur des Menschen, mit dem Begriffe des menschlichen Wesens gesetzt, und entwickelt sich gleichmäßig mit der Entwickelung des Rechts und somit des menschlichen Geistes, als des wollenden Geistes überhaupt. Mit dem Hervortreten des Rechtsbewußtseins bildet sich ein geordneter Zustand des menschlichen Zusammenlebens, und in und mit dieser Ordnung schreitet die Bildung des Rechtsbewußtseins fort. Zugleich aber kann vom Staate im eigentlichen Sinne erst die Rede sein, nachdem die erste (patriarchalische) Familieneinheit in die Mannichfaltigkeit der Familien

und Geschlechter sich ausgebreitet und aufgelöst hat, und damit das Familien- und Geschlechtsbewußtsein in das Nationalbewußtsein übergegangen ist. Der Entstehung des Staats geht also einerseits der erste patriarchalische, im Bewußtsein der Familieneinheit wurzelnde Zustand, andererseits die Auflösung desselben in die Ungebundenheit des Nomadenlebens voran. Denn in beiden Fällen ist noch keine Nation, kein Nationalbewußtsein, und also auch kein Nationalrecht vorhanden. Letzteres tritt erst ein mit der Aufhebung jener Ungebundenheit der verschiedenen Familien und Geschlechter und Fixirung derselben in festen Wohnsitzen behufs des Ackerbaues, Handels und Gewerbes. Nur sofern also jene Lebensformen zugleich Uebergänge zum Nationalleben sind, können sie als die ersten, rohen Anfänge des Staatslebens angesehen werden.

Welchen Gang der Entstehung aber auch der Staat historisch genommen haben möge, immer ist er, der obigen Grundbestimmung seines Begriffs nach, erst vorhanden mit jenen Institutionen, Ordnungen und Einrichtungen, welche zur Erhaltung der rechtlichen Existenz der Nation nothwendig sind, und gewisse Leistungen der einzelnen Volksglieder voraussetzen. Denn eben damit beginnt das National-Recht sich selbst zu objektiviren und zu realisiren, das Rechtsbewußtsein der Nation in gegenständlicher und damit erst realer Existenz hervorzutreten, d. h. erst damit ist der Staat als die Realisirung des nationalen Rechtsbewußtseins gesetzt, constituirt. Daß aber solche Institutionen mit der Entwickelung des Rechts zum Nationalrechte hervortreten müssen, liegt, wie gezeigt, im Begriffe des Nationalrechts selbst.

Inhalt und Form dieser Institutionen ist durch ihren Zweck bedingt. Ihr Zweck aber ist zunächst die Erhaltung der rechtlichen Existenz der Nation; und da diese durch jedes Unrecht (dessen reale Möglichkeit oben aus dem Begriffe des Rechts und der Subjektivität selbst nachgewiesen ist) gefährdet wird, so ist der erste und nächste Inhalt jener Institutionen nothwendig auf die Verhinderung jeder Rechtsverletzung und eventualiter auf die Wiederherstellung des verletzten Rechts gerichtet, d. h. das erste prin-

cipale Moment des Staatsbegriffs ist die Ordnung der Rechtspflege. Sie unterscheidet sich von selbst in die Polizei- und Justiz-Verwaltung, jene auf Erhaltung der rechtlichen Ordnung und Verhütung von Rechtsverletzungen, diese auf Schlichtung des streitiggewordenen und Wiederherstellung des verletzten Rechts, abzweckend.

Der Rechtspflege, die dem Innern des Staats, d. h. dem Verhältnisse der einzelnen Volksglieder zu einander und zum Ganzen der Nation gilt, steht die Rechtspflege gegenüber, die sich auf das Aeußere des Staats, d. h. auf das Verhältniß des Staats zu andern Staaten und Völkern, bezieht. Auch diese unterscheidet sich in sich in die Militär-Verwaltung und die s. g. Diplomatie oder Verwaltung der auswärtigen Angelegenheiten, jene auf Erhaltung des Völkerrechts, Verhütung von Rechtsverletzungen gegen den Staat und Vertreibung der Gewalt mit Gewalt, diese auf Gründung neuer bestimmter Rechtsverhältnisse (Verträge), Schlichtung des streitigen und Wiederherstellung des verletzten Rechts gerichtet.

Da nun aber das Rechtsbewußtsein der Nation und dessen Realisirung durch das sittliche Bewußtsein und die nationale Sittlichkeit wesentlich bedingt ist, so fordert der Rechtszustand und dessen Erhaltung von selbst National-Institutionen, welche die Entwickelung, Erhaltung und Förderung der nationalen Sittlichkeit zum Inhalte und Zwecke haben. Die Sittlichkeit aber bezieht sich, ihrem oben aufgestellten Begriffe gemäß, im Gegensatz gegen das Recht, nicht auf das Verhältniß des Menschen zum Menschen und zu den Einzelwesen der Welt, sondern in Wahrheit auf das Verhältniß des Menschen zu Gott; jenes ist nur Moment und Consequenz von diesem. Denn ob ich mein individuelles Wohl dem allgemeinen Sittengesetze unter- oder überordne, ob ich mein Wollen und Thun demgemäß in Einklang oder in Widerspruch mit letzterem setze, — diese Entscheidung bezieht sich zunächst und unmittelbar nur auf das Verhältniß zwischen mir in meiner Individualität und mir selbst in meiner Allgemeinheit, oder ist eine Selbstbestimmung des Ichs über den Gegensatz zwi-

schen der Individualität und der Allgemeinheit seiner selbst. Da nun aber dieser Gegensatz ein gegebener, durch Gott selbst gesetzter ist, und da er an sich der göttlichen Bestimmung nach die Vermittelung der beiden Entgegengesetzten (d. i. die sittliche Persönlichkeit — das moralisch Gute) fordert, aber kraft der Spontaneität des Ichs ebensowohl zum Widerspruch beider fortgetrieben werden kann; so ist die Entscheidung hierüber in Wahrheit eine Selbstbestimmung des Ichs über sein Verhältniß zu Gott und dem göttlichen Willen. Fasse man den Begriff der Sittlichkeit, wie man wolle, — immer wird er von selbst zum Begriffe der Religion zurückleiten, eben weil er ganz in die Innerlichkeit des Geistes fällt. Zur sittlichen Gesinnung bin ich keinem Menschen, keiner Macht der Welt, und mithin, wenn überhaupt, nur Gott verpflichtet; soll also von moralischer Verbindlichkeit und sittlicher Nothwendigkeit die Rede sein, so kann sie nur auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, auf die Religion basirt werden *). — Damit folgt dann aber von selbst, daß, wenn der Rechtszustand von der sittlichen Bildung des Volks abhängig ist, der Staat nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die Religion zu vertreten und zu fördern berechtigt und verpflichtet ist. Und da Religion und Sittlichkeit andererseits eben so eng mit der Kunst und Wissenschaft zusammenhängen, als der Wille mit der Erkenntniß, so müssen jene National-Institutionen, welche auf die Erhaltung und Entwickelung der nationalen Sittlichkeit gerichtet sind, auch die Kunst und die Wissenschaft umfassen. Der innern und äußern Rechtspflege tritt mithin als dritte Staatsgewalt die Pflege der nationalen Sittlichkeit und damit der Religion, Kunst und Wissenschaft zur Seite. Es versteht sich von selbst, daß auch diese nicht blos positiv, sondern auch negativ (prohibitiv) sich zu

---

*) Es versteht sich von selbst, daß es hier gleichgültig ist, ob Gott persönlich, als der transcendente selbstbewußte Schöpfer, und damit Ordner und Gesetzgeber der Welt, oder blos substantiell, als gesetzmäßig waltende Naturkraft, Weltordnung, Weltseele, Weltgeist ꝛc. gefaßt werde.

bethätigen, und also Alles, was die nationale Sittlichkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft gefährdet, durch alle ihr rechtlich zu Gebote stehenden Mittel zu bekämpfen hat. Da aber der Staat nur mittelbar, vermittelst des Zusammenhangs des Rechts mit der Sittlichkeit, an dem Zustande, an Inhalt und Form der Religion, Kunst und Wissenschaft betheiligt ist, so darf auch die Staatsgewalt nur soweit in dieß Gebiet des freien Geistes eingreifen, als der Einfluß desselben auf die nationale Sittlichkeit, und damit auf den Rechtszustand des Volks nachweisbar ist. Und da jeder Staatsbürger dem Begriffe der Subjektivität, d. i. dem Rechtsbegriffe gemäß, in seiner sittlichen Gesinnung und somit in seinen religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen frei sich selbst angehört, d. h. da Sittlichkeit und Religiosität nichts Erzwingbares, die Gewissens- und Glaubensfreiheit vielmehr ein volles juristisches Recht ist, so folgt von selbst, daß die Staatsgewalt auf diesem Gebiete überhaupt keine unmittelbare äußere Zwangsgewalt ist, sondern nur die innerlich zwingende Gewalt der Wahrheit auf alle Weise zu heben und zu kräftigen, alle sittlichen Bestrebungen zu unterstützen, allen unsittlichen entgegenzuwirken hat, d. h. nicht als zwingende, sondern nur als leitende Macht auftreten kann. Der Staat darf also z. B. einen entschieden unsittlichen Charakter auf keine Weise als seinen Beamten dulden; er hat vielmehr neben der Fähigkeit vor Allem die Sittlichkeit seiner Diener im Auge zu behalten. Ebenso wenig aber darf er ein bestimmtes Dogma zur Bedingung des Staatsdienstes oder gar des Bürgerthums machen; während er andererseits allerdings berechtigt ist, das der Sittlichkeit förderlichste Glaubensbekenntniß stillschweigend zu begünstigen, und aus ihm vorzugsweise seine Diener zu erwählen.

Von den genannten drei Staatsgewalten bezwecken demnach die beiden ersten die Erhaltung des Rechtszustandes, die dritte dagegen die Entwickelung und Förderung des Rechtsbewußtseins der Nation, das, von der nationalen Sittlichkeit abhängig, seinerseits wiederum den äußeren Rechtszustand bedingt. Daß neben jenen dreien meist noch die s. g. Finanz-Verwaltung als

besondere Staatsgewalt auftritt, hat seinen Grund einfach darin, daß die rechtsgemäße Herbeischaffung, Regulirung und Administration der Mittel (Abgaben ꝛc.) zur Bildung und Erhaltung jener drei Staatsgewalten meist eben so wichtig, als schwierig und weitläuftig ist. An sich bilden indeß nur jene drei in ihrer Totalität, repräsentirt durch die sie ausübenden Subjekte (Staatsbeamten), die Regierung im engern eigentlichen Sinne, der dann die Masse des an der Ausübung der Staatsgewalten nicht unmittelbar betheiligten Volks, als der Regierten, gegenübertritt. Regierung und Regierte zu concreter Einheit zusammengefaßt, machen das Ganze des Staats selbst aus, d. h. der Begriff des Staats ist Eins mit dem Begriffe der Nation, deren National-Leben zu einem geordneten, nach bestimmten Institutionen verwalteten Rechtszustande sich erhoben hat.

(Der Schluß im nächsten Hefte.)

…rton ist an der betreffenden Stelle statt des dort befindlichen Blatts einzukleben.

Strauß und Bruno Bauer.

Eine kritische Parallele.

Von

Professor Dr. Chr. F. Weiße.

Die Deutschen Jahrbücher, sie, die vor Kurzem noch D. F. Strauß einen Jupiter tonans nannten, haben neuerdings den Sturz dieses Olympiers durch das Haupt einer neuen Götterdynastie verkündigt. Aus dem Tartaros, in welchen der Blitzstrahl des kritischen Zeus einen unglücklichen Titanen hinabgeschleudert hatte *), um dort sich „mit Japetos und Kronos weder der Strahlen des Helios, noch kühlender Winde zu erfreuen" **), hat sich die „Figur" dieses Titanen riesig emporgehoben, und nicht nur über die Erde einen neuen Sturm gebracht, sondern auch den kritischen Olymp in seinen Grundfesten erschüttert. — Den Gegnern der modernen, philosophischen Bibelkritik konnte ohne Zweifel kein willkommneres Schauspiel geboten werden, zumal da, was den Reiz dieses Schauspiels noch um ein Beträchtliches erhöht, es ihnen freisteht und in gewissem Sinne die Berechtigung ihnen gar nicht abgesprochen werden kann, den angeblichen Sieg dieser jüngeren kritischen Dynastie über die ältere als einen Sieg des kritischen Aberwitzes über den gemeinen, aber gesunden, kritischen Menschenverstand zu betrachten. Wir wollen uns indeß hier nicht ohne Weiteres unter die triumphirenden Gegner gesellen; wir wollen kaltblütig und unparteiisch die Gründe in Erwägung ziehen, welche die Bauer'sche Kritik für sich anführen kann, wenn sie sich als im Princip über die Straußische fortgeschritten, und die Straußische als durch sie antiquirt verkündigt.

---

*) Strauß, chr. Glaubenslehre I. S. 2, Anm. 4.

**) Hom. Il. VIII, v. 479—481.

Schon als das Straußische Werk erschienen war, hörte man von verschiedenen Seiten die Meinung aussprechen, daß die Kritik auf dem Standpunkte, auf den sie durch dieses Werk gestellt war, unmöglich stehen bleiben könne, daß sie, wenn sie sich nicht zu einer Rückkehr nach dem Positiveren entschließen wolle, noch einen Schritt weiter in der Negation werde thun müssen. Als diesen weiteren Schritt bezeichnete man damals den Entschluß, die evangelische Geschichte, wie sie vorliegt, für ein Erzeugniß nicht sowohl des Mythus, als vielmehr geradezu des Betrugs und absichtlicher Täuschung auszugeben *). Es konnte befremdlich scheinen, diese Consequenz einer kritischen Arbeit unterzulegen, die ja ihrer ursprünglichen Anlage nach nicht minder gegen die Ansichten des wolfenbüttel'schen Fragmentisten, oder eines Bahrdt und Venturini gerichtet war, wie gegen den orthodoxen Geschichtsglauben, die eben dies als den Gewinn der neuern, philosophischen Geschichtsbetrachtung aufgezeigt hatte, daß durch sie eine Ansicht der biblischen, sowie überhaupt aller sagenhaft entstellten oder gefärbten Geschichte möglich werde, welche gleich weit von beiden, bisher ausschließlich einander gegenüberstehenden Auffassungsweisen entfernt sei. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die Art und Weise, wie Strauß die Kritik gehandhabt hatte, zu jener Erinnerung einen nur zu begründeten Anlaß gab. Denn nicht nur, daß er, wie man mit Recht ihm bemerklich gemacht hat, in seiner Deutung der Erzählungen, namentlich des vierten Evangeliums, seinem Princip der „mythischen Erklärung" offenbar untreu wird, und an mehr als einer Stelle geradezu auf Absichtlichkeiten hinauskommt: so ist auch der von ihm zum Grunde gelegte Begriff des Mythischen auf der einen Seite ein so unklarer, auf der andern ein der Vorstellung eines Gemachten, absichtlich Erfundenen so nahe stehender, daß mit seiner Anwendung dem Wiedereindringen dieser Vorstellung keineswegs vorgebeugt, daß vielmehr derselben Thor und Thüre geöffnet wird. Eine mythische Dichtung, die bei jeder ihrer Aeusserungen einen äußerlichen, verstandesmäßig nachweisbaren, durch-

*) S. z. B. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 47.

aus prosaischen Zweck verfolgt, den Zweck der Verherrlichung eines bestimmten, historisch dagewesenen Individuums, eine Dichtung überdieß, die sich bei diesem Werke so sehr aller inwohnenden productiven Kraft baar und ledig zeigt, daß sie nur Vorgedichtetes, schon vorhandene Bilder und Anschauungen auf den Gegenstand, den zu verherrlichen ihr aufgegeben ist, mechanisch zu übertragen, aber nicht das Geringste aus eigenen Mitteln hinzuzufügen weiß, — eine solche Dichtung, ein solcher Mythus sieht fürwahr einer künstlich angelegten Maschinerie der „Verherrlichung" so zum Verwechseln ähnlich, daß sich von seinen Erzeugnissen, sie seien Gebilde des Mythus, nicht Machwerke einer betrügerischen Absichtlichkeit, zwar sagen, zwar versichern, aber auch nur sagen oder versichern läßt.

Unverkennbar also waltet in dem Straußischen Werke ein Mißverhältniß zwischen seinem Princip und Resultate, zwischen seiner Intention und Ausführung ob, das, wenn nicht das Princip ohne Weiteres aufgegeben, die Intention als eine von Grund aus fehlerhafte verlassen werden sollte, nothwendig zu einer neuen Krisis führen mußte. Princip aber und Intention des Werkes konnten wenigstens von denjenigen nicht schlechthin abgewiesen werden, welche mit dem Verfasser die allgemeine Prämisse des philosophischen Systems, der philosophischen Weltansicht theilen. Strauß hatte sich als Anhänger des Hegel'schen Systems der Philosophie bekannt; seine „mythische Ansicht" der evangelischen Geschichte war mit dem Vorgeben aufgetreten, wo nicht eine nothwendige Consequenz dieses Systemes, so doch eine Hypothese zu sein, die mit den religions- und geschichts-philosophischen Principien desselben in bestem Einklang stehe, und den Schlüssel zur Lösung der Widersprüche darbiete, die bei jeder andern Ansicht dieser Geschichte zwischen ihrem Inhalte und den unmittelbar aus jenen Principien zu ziehenden Folgerungen obwalte. Darum mußte wenigstens der Grund dieses Vorgebens, der Zusammenhang der „mythischen" Hypothese mit den Principien des Hegel'schen Systemes für die Anhänger des letztern ein Object weiterer Untersuchung werden. Es mußte die Frage aufgeworfen werden, ob

nicht der Verfasser des „Leben Jesu", indem er die evangelische Geschichte „mythisch" zu erklären unternahm, wenigstens einer Aufgabe sich unterzogen hat, die allerdings von der Religionsansicht jenes Systemes der wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung gestellt wird, gesetzt auch, die Lösung dieser Aufgabe sei nicht so ausgefallen, daß es dabei für denjenigen, der die philosophischen Prämissen zugiebt, nothwendig sein Bewenden haben müsse. — Man weiß, daß von einem Theile der Hegel'schen Schule schon diese Frage verneinend beantwortet worden ist. Manche Anhänger Hegels wollen mit dem System dieses Denkers auch den buchstäblichen Glauben an die Wahrheit der biblischen Geschichte wohl verträglich finden; dagegen würde von allen diesen Anhängern schwerlich auch nur Einer jene Ansicht der biblischen Geschichte gut heißen wollen, welche vorhin von uns nicht zwar als die Intention des Straußischen Werkes, wohl aber als eine von dem unbefangenen Betrachter nicht wohl abzuweisende Consequenz seiner Ausführung bezeichnet ward.

In dem hier Angedeuteten ist der Grund enthalten, weßhalb es von dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie aus, wenn derselbe sich auch nach dieser Richtung hin als das, was er zu sein vorgiebt, als der allein wissenschaftliche, allein wissenschaftlich berechtigte behaupten wollte, nach Strauß noch einmal zu einer umfassenden Revision der Kritik der evangelischen Geschichte kommen mußte. — Zwar wenn es die Interessen dieses Standpunkts zugelassen hätten, daß alle Anhänger desselben sich mit ihrem besonderen wissenschaftlichen Thun genau innerhalb der Gränzen hielten, welche der Urheber des Systems der wissenschaftlichen Forschung, die ihm als die allein gehaltvolle, allein die Mühe des Forschens lohnende erschien, gezogen hatte, so würde innerhalb dieser Anhängerschaft überhaupt nie zu einer ausdrücklichen kritischen Bearbeitung jenes, das tiefste Interesse der Philosophie nicht minder, wie der Religion, in Anspruch nehmenden Gegenstands geschritten worden sein. Hegel für seine Person, — die Vorlesungen über die Philosophie der Religion, und auch jene über die

Philosophie der Geschichte *) bezeugen es, — hatte von dem Inhalte der evangelischen Geschichte in seinen Haupt- und Grundzügen eine vollkommen deutliche, auf dem Wege eines unbefangenen, von eigentlicher wissenschaftlicher Kritik unberührt gebliebenen Studiums der Geschichtsquellen gewonnene und durch seine spekulative Religions- und Geschichtsansicht bestätigte Anschauung, eine solche, die ihm für das philosophische nicht minder, wie für das religiöse Bedürfniß genügend, einer Ergänzung, Befestigung und Erweiterung aber durch historische Specialkritik keineswegs bedürftig schien. Im Gegentheil, vor solcher Kritik hat Hegel, auf dem Gebiet der Profanhistorie nicht minder, wie auf dem der heiligen, stets eine gewisse Apprehension an den Tag gelegt, aus dem mit den Principien seines Philosophirens in einem sehr natürlichen Zusammenhang stehenden Grunde, weil er kein Princip immanenter wissenschaftlicher Entscheidung und Gewißheit für dieselbe abzusehen vermochte, während ihm doch der geschichtliche Inhalt ein zu bedeutendes Interesse behielt, als daß er denselben in seinem ganzen Umfange dem kritischen Zweifel preiszugeben für einen gleichgültigen oder wohl gar wissenschaftlich gewinnreichen Erfolg hätte achten können. Die Anschauung des Geschichtlichen, sowohl die des profanen, als besonders die des heiligen Geschichtsinhalts, der unbefangene Glaube an die factische Wahrheit dieses Geschichtlichen, galt ihm, seinen psychologischen Voraussetzungen über das Verhältniß der „Vorstellung" oder des „vorstellenden Denkens" zum „Begriff" und „begreifenden Denken" gemäß, auf der einen Seite als ein nothwendiger Durchgangspunkt zum philosophischen Erkennen, auf der andern, für die große Mehrzahl der Menschen, als das nothwendige Surrogat dieses Erkennens, und auch für die philosophisch Eingeweihten selbst als der nicht wohl zu entbehrende, substantielle Hintergrund des Gedankenlebens in der reinen Wahrheit und im absoluten Wissen. Dennoch kann dieses Substantielle nach ihm nie selbst Gegenstand eines eigentlichen Wissens werden; es bleibt, wie nach Platon alles Sinnliche

*) Werke Bd. IX, S. 336 f.

Gegenstand nur der δόξα, nicht der ἐπιστήμη ist, ein Inhalt nur eben des Anschauens und Vorstellens, nicht des begreifenden Denkens und Erkennens. Darum eben entbehrt das Geschichtliche eines immanenten Kriteriums der Wahrheit und Unwahrheit seiner Momente; historische Kritik, als eigentliche Wissenschaft, ist nach Hegel ein unmögliches, in sich widersprechendes Unternehmen. — In diesem Sinne sehen wir, die evangelische Geschichte betreffend, Hegel nicht nur im Allgemeinen den Glauben an einen persönlichen historischen Christus, sondern auch die Ueberzeugung festhalten, daß das Charakterbild, welches uns von diesem Christus die evangelischen Urkunden geben, ein wahres und geschichtlich treues ist, daß Christus die Worte, die uns diese Urkunden berichten, wirklich gesprochen, die Schicksale, von denen sie erzählen, wirklich erfahren hat, während er doch andererseits die Wundergeschichten, mit denen diese Erzählungen so reich ausgestattet sind, „als ein Gemisch von wunderbaren, abenteuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen", aber auch dieß „auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt" zu bezeichnen keinen Anstand nimmt *). Weder die eine, noch die andere Annahme darf bei ihm für ein Ergebniß historischer Kritik genommen werden; beide sind, wie gesagt, nur das Ergebniß einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung, und konnten von ihm eben so wohl auf dem Wege des gesunden Menschenverstandes, wie auf dem des spekulativen Denkens gewonnen werden. Keineswegs aber ist darum anzunehmen, daß Hegel diese Ergebnisse für den Gesammtinhalt, sei es der Religion oder der Philosophie, als gleichgültig erachtet habe. Im Gegentheil, der historische Christus, oder vielmehr, das in den evangelischen Urkunden der geschichtlichen und religiösen Anschauung vorliegende Charakterbild des historischen Christus bildet, als historisches, nach ihm ein unentbehrliches Moment eben so sehr des religiösen Organismus in seinem geschichtlichen Entwicklungsprocesse, wie der

*) Vorlesungen über Geschichte der Philosophie Bd. I. (Werke Bd. XIII.) S. 220.

philosophischen Erkenntniß dieses Organismus, während dagegen andererseits die Negation des Buchstabens der biblischen Ueberlieferung und des in diesem Buchstaben enthaltenen Wunderglaubens als nothwendige Consequenz der philosophischen Natur- und Geschichtsansicht sich erweist, welche mit solchem Wunderglauben auf keine Weise zusammenbestehen könnte.

So Hegel, in dessen Lehre, wie hieraus ersichtlich, das Ergebniß einer historischen Kritik der evangelischen Geschichte vorausgenommen, die Kritik selbst aber, eben mit dieser Vorausnahme des von ihr zu erwartenden Ergebnisses, für ein überflüssiges, ja, wegen der davon zu besorgenden Irrungen, unzulässiges Beginnen abgelehnt ist. Daß es innerhalb der Schule Hegels bei dieser Ablehnung nicht verbleiben konnte, erklärt sich leicht aus der Zweideutigkeit, von welcher ein so nur vorausgenommenes, nicht wissenschaftlich erwiesenes, ja der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises sogar geflissentlich entzogenes Resultat nothwendiger Weise gedrückt werden muß. Haben wir es doch erlebt, wie in einem beträchtlichen Theile dieser Schule jene Ablehnung der historischen Kritik bald in eine ausdrückliche Negation aller Resultate einer wissenschaftlichen Kritik, in einen unkritischen Wort- und Buchstabenglauben umschlug. Diese Wendung konnte unter den Anhängern stricter Observanz um so weniger ausbleiben, je mehr schon durch den Autoritätsglauben an das Wort des Meisters der geistigen Unfreiheit Vorschub geschah, aus welcher allein inmitten eines philosophischen Zeitalters und philosophirender Kreise solcher Buchstabenglaube hervorgehen kann, und je mehr die eigene persönliche Gesinnung des Meisters, obwohl solcher Unfreiheit fern, sich doch allenthalben dem Positiven und Geltenden in Staat und Kirche zuneigte. In diesem Sinne kann das Unternehmen Strauß's, so wenig dasselbe auch ein der persönlichen und wissenschaftlichen Denkweise des Meisters der Schule entsprechendes war, so sehr es schon in seiner ersten Anlage den Abfall von diesem Meister enthält, doch keineswegs als ein innerhalb der Schule selbst unprovocirtes, aus dem Stegreife begonnenes, betrachtet werden. Es war die, durch den Geist der Schule, durch das Princip des Sy-

stemes selbst gebotene Reaction gegen die innerhalb des Kreises der Schule überhand nehmende Unkritik und Geistesknechtschaft. — Aus diesem Gesichtspunkte ist es, schon früher in den „Streitschriften zur Vertheidigung des Leben Jesu", und neuerdings in der Einleitung zur „christlichen Glaubenslehre", von seinem Urheber selbst betrachtet und bezeichnet worden, der also hiermit fortfährt, sich, trotz der zum Theil eingestandenen Abweichungen, d. h. seinem wissenschaftlichen Gesammtstandpunkte nach, als noch innerhalb der Schule stehend zu bekennen. Hatte aber das Streben einer solchen, an sich vollkommen berechtigten Reaction den philosophischen Kritiker, der sich ihm unterzog, sowohl in der Anlage, als in der Ausführung seines Unternehmens, weit über die Gränzen der Ansicht und Ueberzeugung hinausgeführt, welche die Schule in Bezug auf den geschichtlichen Gegenstand dieser Kritik für die ihrige erkennen kann: so wird es als nicht minder natürlich erscheinen, wenn wir von da ab innerhalb der Schule selbst einen weiteren Proceß dieses kritischen Verfahrens beginnen sehen, welcher zu seinem Ziele dieses hat, die Ergebnisse dieses Verfahrens mit den speculativen Voraussetzungen des Systemes, zu welchem sich die Schule bekennt, in Einklang zu setzen.

Das Ergebniß des Straußischen Werkes war seiner äußern und innern Beschaffenheit nach ganz dazu gemacht, die Besorgniß zu rechtfertigen, welche Hegel von der historischen Kritik geäußert hatte. Ohne in seinem philosophischen Glaubensbekenntnisse mit ausdrücklichem Bewußtsein oder auf deutlich nachweisbare Art von Hegel abzuweichen, ohne selbst die Voraussetzungen der Hegelschen Religionsphilosophie über das Vorhandensein eines historischen Christus und eines in den Evangelien aufbewahrten historischen Christusbildes geradezu Lügen zu strafen, hat doch Strauß eben dadurch, daß er den Inhalt der Evangelien zum Object des abstracten kritischen Verstandes machte, — was nach Hegel ein für allemal weder diese Geschichte, noch irgend eine überlieferte Geschichte werden soll, — die Bedeutung dieses erhabenen Bildes, so viel an ihm ist, vernichtet, und an die Stelle eines das religiöse Gemüth erfüllenden, und auch dem philosophischen Denken

einen reichen Stoff zur Verarbeitung gebenden Inhalts die kahle Leere gesetzt. Die Straußische Kritik ist wirklich das, was nach Hegels, zwar nirgends, so viel uns erinnerlich, klar ausgesprochener, wohl aber in seinen vielfältigen Aeußerungen über das Thun der modernen historischen und philologischen Kritik (die freilich, wo sie z. B. gegen einen Niebuhr gerichtet sind, nicht zum Ziele treffen) allenthalben involvirter Voraussetzung, alle und jede historische Kritik sein muß. Sie ist ein Thun des blos äußerlichen, nüchternen Verstandes, der, die Idee und die Anschauung, in welcher, wenn wir von dem philosophischen Denken absehen, die Idee allein erfaßt werden kann, zur Seite stellend, allenthalben nur Endliches, also Unwahres, zu erfassen vermag, und höchstens sich dazu erhebt, dieses Unwahre, mittelst Hervorziehung des in ihm verborgenen Widerspruchs, durch sich selbst gegenseitig zu vernichten. Hegels Schule, sofern sie nur die Interpretin des Sinnes ihres Meisters sein wollte, durfte sich vollkommen berechtigt glauben, das Resultat dieser Kritik von sich abzulehnen: denn eben dieß war ja eine der Haupt- und Grundlehren dieses Meisters, daß der bloße Verstand die geistige Wahrheit zu erfassen nicht vermöge. Allein dieselbe Schule hatte zugleich von eben diesem ihrem Meister die Prätention überkommen, nicht blos das speculative Wissen, sondern die Allheit des Wissens für sich in Besitz zu nehmen, und in sich darzustellen. Diese Prätention mußte sich, was jene niedern Wissenssphären betrifft, deren eine, jener Voraussetzung zufolge, durch den Begriff der historischen Kritik bezeichnet wird, ohne Zweifel zu der Aufgabe gestalten, dieselben aus sich selbst heraus mit der höheren, speculativen Sphäre zu vermitteln, oder, was gleichviel ist, dem in diesen niederen Sphären befangenen Wissen den Weg zu zeigen, auf welchem es zur Einstimmung seiner Resultate mit den Forderungen der speculativen Wahrheit gelangen könne. Die Straußische Kritik, einmal vorhanden, ließ sich von der Schule nicht so ohne Weiteres abweisen. Sie verlangt, wenn anders die Prätention der Schule auf absolutes Wissen sich nicht selbst Lügen strafen sollte, entweder Anerkennung oder Widerlegung; und so mußte man sich denn

auch von jener Seite zwar mit Widerstreben, aber nothgedrungen, entschließen, der Kritik Rede zu stehen, und auf den kritischen Proceß sich einzulassen, so tief auch nach wie vor solches Treiben als unter dem eigentlichen Geschäft der speculativen Vernunft zurückbleibend betrachtet ward.

Diesem Geschäfte der Abrechnung mit der historischen Kritik oder der Vollziehung dieser Kritik in Bezug auf die biblische Geschichte hatte sich, gleich nach dem Erscheinen des Straußischen Werkes, im Sinne und im Namen der Schule Bruno Bauer unterzogen, in einer ausführlichen Beurtheilung, welche in den Berliner Jahrbüchern erschien. Es ist dieselbe, auf welche Strauß im dritten Hefte der „Streitschriften" ausführlich replicirt, und daran die bekannte und vielbesprochene Erörterung seines Verhältnisses zur Schule überhaupt geknüpft hat. — Es ist nicht ohne Interesse, auf diesen Aufsatz jetzt, nachdem sein Verfasser eine so ganz andere Stellung zur Kritik eingenommen hat, noch einmal zurückzublicken: derselbe ist ganz in dem Sinne jener scholastischen, ultragläubigen Afterspeculation abgefaßt, von der wir vorhin bemerkten, daß sie es war, durch welche die Straußische Kritik als eine innerhalb der Schule selbst nothwendige Reaction hervorgerufen worden ist. Er unterscheidet sich durch nichts von jenen in der Schule laut gewordenen Aeußerungen, auf welche sich diese Reaction selbst zunächst bezog, als nur etwa, — was allerdings nicht unmerkwürdig, als ein Beweis, wie unhaltbar die Hegelsche Ablehnung aller Kritik von jetzt an selbst den treuesten Anhängern dieses Philosophen erscheinen mußte, — durch das formale Zugeständniß von der Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit einer kritischen Betrachtung der biblischen Geschichte überhaupt; ein Zugeständniß, welches jedoch durch die damit verknüpfte reservatio mentalis, daß die wahrhaft wissenschaftliche Kritik nur diejenige sei, von der man sich des Zurückkommens auf den Buchstaben der biblischen Berichte und auf die durchgängige Facticität ihres Inhalts zum Voraus versehen dürfe, der Sache nach gänzlich unwirksam gemacht ward. — Aber weit mehr, als durch dieses illusorische Zugeständniß sollte der Verfasser jenes Aufsatzes an seiner eigenen

Person, durch die in späterer Zeit erfolgte radicale Umwandlung seiner Denkweise, den lebendigen Beweis geben von dem Unvermögen der speculativen Voraussetzungen Hegels, dem Eindringen der Kritik auf die Länge Widerstand zu leisten. In vollkommener Unabhängigkeit von Strauß, von dem er nach wie vor gänzlich abgewandt, ja zu dem er auch nachher in einem feindlichen Gegensatze verblieb, hat Bauer anfangs nicht ohne Widerstreben, später mit einer bis zum Fanatismus des Zerstörens sich steigernden Begeisterung, in seinem Geiste einen Proceß biblischer Kritik durchlebt, der um so merkwürdiger, und in seinen Ergebnissen für das Verhältniß dieser Kritik zur Hegelschen Philosophie um so lehrreicher ist, als Bauer nicht, wie Strauß, in seiner kritischen Arbeit die speculativen Voraussetzungen, die er zu ihr hinzugebracht hat, zur Seite stellt, oder gut sein läßt, und den geschichtlichen Stoff nur mit dem abstracten, logischen Verstande handhabt, sondern vielmehr auf jedem seiner Schritte die Speculation zu Rathe zieht, und jedes, auch das geringste Detail der kritischen Ergebnisse den speculativen Forderungen conform zu machen, und mit dem Geiste der speculativen Philosophie zu durchdringen sucht.

Der erste Anstoß zu der Sinnesänderung, durch welche der genannte Kritiker aus einem Gegner der freien historischen Kritik zu ihrem Anhänger und Vorkämpfer geworden ist, scheint ihm von Außen gekommen zu sein. Bauer hat sich zwar nirgends ausdrücklich dazu bekannt, aber dennoch glaubt Ref. nicht zu irren, wenn er annimmt, daß dieser Anstoß von ihm selbst, von seinem Werk über die evangelische Geschichte ausgegangen ist. Denn in den ersten der Aufsätze und Schriften, in denen diese Sinnesänderung laut wird, treffen wir unsern Kritiker durchaus erfüllt von einer Anschauung, die er später wieder aufgegeben hat, ja die er gegenwärtig, jemals gehabt zu haben, gern verläugnen möchte, nämlich von der Anschauung der geschichtlichen Wahrheit und Treue des synoptischen Christusbildes, im Gegensatze des johanneischen, welche bekanntlich die Grundidee von des Ref. oben genanntem Werke ausmacht. Vergebens müht sich Hr. Bauer jetzt ab, eben dieß, daß es zuerst diese Anschauung war, welche ihn

von dem Joche seines frühern scholastischen Buchstabenglaubens emancipirt hat, vergessen zu machen. Er hat sich zu derselben, noch vor seiner „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ (Bremen 1840), ausdrücklich bekannt in einer, in den ersten Monaten des Jahres 1840 in den Berliner Jahrbüchern abgedruckten Recension von Gfrörers Geschichte des Urchristenthums, und die Aeußerungen des eben genannten kritischen Werkes, die er jetzt nur allzu gern anders deuten möchte, lauten für jeden Unbefangenen unzweideutig genug, um erkennen zu lassen, wie der Standpunkt dieses Werkes ein anderer war, als jener, der später erschienenen „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“. Auf der andern Seite zeugt eben dieß, daß Hr. Bauer dieser inhaltschweren Anschauung so bald untreu werden konnte, gegen die Originalität seiner Fassung derselben, — nur etwas äußerlich Aufgenommenes oder von Außen Angeregtes konnte so schnell und leichtfertig aufgegeben werden, — und die oben angeführte Recension enthält den Beweis, daß eben jene Anschauung dem Verf. in ausführlichem Zusammenhange mit des Ref. und Wilke's, von Bauer noch jetzt festgehaltener Ansicht über den Ursprung der synoptischen Evangelien aus Marcus aufgegangen war. — Wie übrigens dem auch sein möge: genug, Hrn. Bauers gegenwärtiger kritischer Standpunkt hat sich von seinem früheren, diametral entgegengesetzten nicht plötzlich, nicht mit Einem Male und unvorbereitet losgelöst. Zwischen beiden Standpunkten liegen kritische Ansichten und Ergebnisse in der Mitte, die nicht ihm eigen angehören, sondern von Andern vor ihm gewonnen und durch Anderer Arbeit auf eine Weise, der er selbst seine Anerkennung nicht versagen kann, begründet und erwiesen worden sind. Es liegt insbesondere jene positivere, aber mit der strengsten historischen Kritik verträgliche, ja durch sie sich erprobende, Gesammtanschauung des evangelischen Geschichtsinhalts in der Mitte, welche, vielleicht ohne es selbst zu wissen, jedenfalls ohne ihr Verhältniß zur eigentlichen, wissenschaftlichen Kritik näher zu kennen, auch Hegel seinen religionsphilosophischen Sätzen über die Bedeutung des Christenthums und des persönlichen Christus zum Grunde gelegt

4 *

hat *). Diese Anschauung freilich ist für unsern Kritiker nur ein Durchgangspunkt geblieben; nur eine Stufe zu der Höhe des kritischen Absolutismus, die er seitdem erstiegen hat, und von der aus er auf die schwerfälligen Wanderer, die auf dieser Stufe zurückgeblieben sind, mitleidig herabblickt. Daß unter diesen Zurückgebliebenen sein eigener philosophischer Meister sich befindet, dieß scheint ihm entweder unbemerkt geblieben zu sein, oder nicht zu kümmern, so sehr er auch sonst gerade das Wesentliche seiner Leistung in den Einklang setzen zu wollen Miene macht, der durch sie zwischen der Philosophie dieses Meisters und den Ergebnissen der historischen Kritik hergestellt sein soll.

Und dieser Umstand nun ist es, der uns einer etwas nähern Beleuchtung werth geschienen hat, ausdrücklich von dem speculativen Standpunkt aus, den der Zweck dieser Zeitschrift, welche mit eigentlicher historischer Kritik sich nicht zu befassen hat, mit sich bringt. Zum zweiten Male ist es einer von den Principien der Hegel'schen Philosophie ausgehenden, nur auf die Bestätigung oder Erweiterung Hegel'scher Philosopheme als das einzige der Mühe lohnende Resultat lossteuernden, — zum zweiten Male, sagen wir, ist es einer solchen Kritik begegnet, in ihrem Verlaufe auf Resultate zu kommen, die mit den geschichtlich-philosophischen Voraussetzungen des Meisters in ausdrücklichem Widerspruche stehen. Diese Erscheinung ist um so überraschender, als die zweite dieser Kritiken von der ersten durchaus unabhängig entworfen und ausgeführt ist, und mit ihr in keinem Punkte, als nur in dem ganz Allgemeinen des Gegensatzes gegen den positiven Geschichtsglauben übereinstimmt, ja als dieses zweite kritische Unternehmen seine Wurzel in der ausdrücklichen Einsicht von den Mängeln des früheren, in dem klar bewußten Bestreben hat, den wahren Geist der Hegel'schen Philosophie gegen das Unrecht, das ihm durch den ideenlosen kri-

*) Ref. hat anderwärts (in einem Aufsatze der Berliner Jahrbb. Mai 1839) darauf aufmerksam gemacht, wie die Gestalt des persönlichen Christus, die Hegel in seinen religionsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Vorlesungen als die historische voraussetzt, nur die synoptische, nicht die johanneische ist.

tischen Verstand des ersten angethan ist, zu vertreten. Es kann für die Kundigen kein Zweifel sein, daß Bauer weit inniger, als Strauß, von dem ächten Sinne der Hegel'schen Philosophie durchdrungen ist: dennoch ist unter seinen Händen die evangelische Geschichte nicht blos, wie unter Strauß's, zu einer Null, zu einem Gar-Nichts, sondern zu etwas weniger als Nichts, nämlich, um es gerade herauszusagen, zu einem Zerrbilde geworden, das an Abenteuerlichkeit seiner Züge weder dem Mirakelsysteme, zu welchem der Supernaturalismus, noch der künstlichen Maschinerie, zu welcher der gemeine Rationalismus diese Geschichte gemacht hat, etwas nachgiebt. Nichts natürlicher, als daß von unbefangenen Betrachtern die Schuld dieses doppelten Mißgriffs auf die Philosophie, von der beide Kritiker ausgegangen sind, zurückgeworfen wird, wie nachdrücklich auch immer darauf hingewiesen werde, daß die Ansicht des Urhebers dieser Philosophie mit der Ansicht keines von Beiden zusammenfällt. Wir halten es der Mühe werth, den Grund oder Ungrund dieser Beschuldigung in Erwägung zu ziehen, in der Hoffnung, dadurch der Philosophie selbst, die ohne ihren Willen auf diesen unerfreulichen Abweg gerathen ist, einen vielleicht nicht unwillkommenen Dienst zu leisten.

Bei dem Versuche, den Antheil näher zu bestimmen, der an dem Erfolg der kritischen Arbeiten Strauß's und Bauer's auf Rechnung der philosophischen Principien beider Kritiker zu schreiben ist, dürfen wir uns freilich nicht vorschnell der Neigung hingeben, hier überall nur Consequenzen principieller Voraussetzungen zu erblicken. Ein guter Theil dieses Erfolges ist ohne Zweifel zufälligen Umständen beizumessen, der individuellen Begabung beider Kritiker, oder der Richtung, die ihr wissenschaftliches Thun durch Umstände, die nicht unmittelbar mit ihrer Philosophie in Verbindung stehen, erhalten hat. Die Vermuthung, daß solche Umstände, und zwar in größerem Maaße, als sonst wohl bei wissenschaftlichen Unternehmungen der Fall ist, mitgewirkt haben, liegt, was namentlich Bauer betrifft, um so näher, je mehr sein Hauptwerk, auf das es uns hier vornämlich ankommt, die Kritik der Synoptiker, schon in seiner äußern Gestalt und Haltung und in

der gesammten Art und Weise seines Auftretens, das Gepräge der Leidenschaft und der Uebereilung trägt. Ref. kennt sehr wohl das Bedenkliche, welches darin liegt, einem wissenschaftlichen Thun moralische Motive unterzulegen; aber wer die Gereiztheit und Erbitterung gegen seine wissenschaftlichen Gegner so zur Schau trägt, wie Hr. Bauer, wer ferner in einem so kurzen Zeitraum, wie der zwischen seiner Kritik des Johannes und seiner Kritik der Synoptiker verflossen ist, eine so gewaltsame Sinnesänderung zu der schon früher erfolgten hinzufügt, und zwar ohne dieselbe einzugestehen und durch weiter vorgeschrittene Studien sie motivirt zu zeigen, vielmehr sie, so viel an ihm ist, zu bemänteln und zu vertuschen suchend *); der hat es fürwahr nur sich selbst zuzuschreiben, wenn sich der Leser seiner Schrift versucht findet, für solches Thun noch nach andern Motiven, als den rein wissenschaftlichen, umherzublicken. Hr. Bauer ist bekanntlich zu einer Art von Märtyrer seiner kritischen Richtung geworden; wir würden uns durch diesen Umstand zu mehrerer Schonung verpflichtet achten, hätte er dem Verdacht minderen Raum gegeben, absichtlich solches Märtyrthum aufgesucht, und sich durch die Celebrität, die es ihm erworben, reichlich dafür entschädigt gefunden zu haben. — Dieß indessen nur, um dem Mißverständniß vorzubeugen, als beabsichtigten wir in unsern nachfolgenden Bemerkungen alles und jedes, was vielleicht die zufällige Laune oder Disposition der beiden Kritiker verschuldet hat, der Philosophie, von der sie ausgingen, zur Last zu legen. Im Uebrigen brauchen wir die Einsichtigen nicht erst daran zu erinnern, wie durch das Mitwirken solcher Zufälligkeiten, mag durch sie noch so sehr in den Personen, durch die wir gewisse Richtungen vertreten sehen, die wirkliche Hingabe an diese Richtungen bedingt sein, doch die Grundthatsache nicht ausgeschlossen wird, daß solche Richtungen zuletzt doch immer an allgemeineren, ideellen

*) Vgl. z. B. Kritik der Synoptiker I, S. 388, wo der Vf. uns glauben machen will, daß er in seinem frühern kritischen Werke über das Ev. Joh. »nur noch den Schein habe bestehen lassen, daß wir in der synoptischen Darstellung die Reden Jesu in ihrer Ursprünglichkeit besitzen.«

Principien hängen, und nur im Bereiche der Herrschaft oder des Obwaltens dieser Principien hervortreten können.

Die Art und Weise, wie durch Principien der Hegel'schen Philosophie die Straußische Richtung der Kritik bedingt und motivirt erscheint, haben wir bereits angedeutet. Strauß hatte von der Hegel'schen Philosophie vor allem die Seite aufgegriffen, nach welcher das Kriterium wissenschaftlicher Wahrheit und Gewißheit ausschließlich in das Element des reinen Gedankens fällt, und also nur auf solche Allgemeinheiten übertragen wird, die unmittelbar und ohne Zuthat der Anschauung oder Vorstellung, ein Gegenstand des reinen Gedankens sein können. Er hatte, ohne auf die Bedeutung zu achten, welche Hegel in Bezug auf Geschichte überhaupt und auf heilige Geschichte insbesondere neben jenem Elemente allerdings noch dem der Vorstellung einräumt, dem er, ohne es zwar zum Mitinhaber der eigentlichen Gewißheit und Wissenschaft zu machen, doch den Mit- oder selbst den alleinigen Besitz eines Inhalts anweist, dessen substantielles Vorhandensein zur Integration des Begriffs der speculativen Wahrheit nicht wohl entbehrt werden kann, — es als von selbst sich verstehend angesehen, daß im Bereiche der „Vorstellung" oder der geschichtlichen „Einzelheit", welche Gegenstand nur der Vorstellung, nicht des reinen Begriffs und Gedankens sein kann, ein Moment von entscheidender, unentbehrlicher Wichtigkeit für die substantielle, religiöse und religiös-philosophische Wahrheit nicht gesucht werden dürfe. Darauf hin war es, daß er gerade dasjenige historische Gebiet, auf welchem dem christlichen Glauben ein solches Moment gegeben ist, einer Kritik des nüchternen, prosaischen Verstandes preisgab, der sich überall nur in Endlichkeiten und Aeußerlichkeiten umtreibt, und nichts in sich selbst oder für die Anschauung, die auch das Ideale zu erfassen weiß, Absolutes, nichts durch sich selbst oder durch seine innere Wahrheit sich Beglaubigendes kennt. Dieses Unternehmen ließ sich zwar in so fern als ein dem Sinne der Hegel'schen Philosophie allerdings entsprechendes bezeichnen, als auch nach Hegel das Element der Vorstellung, welchem die *geschichtliche* Wahrheit als solche, und die *religiöse*, wiefern sie sich in Thatsachen

der Geschichte hineingestaltet, angehört, ein unbestimmtes und fließendes, dem raisonnirenden Verstande so wenig, wie der speculativen Vernunft, Stand haltendes, und daher bei dem Versuche, es wissenschaftlich zu gestalten und abzugränzen, unausbleiblich der dialektischen Wechselvernichtung seiner Momente durch den ihnen inwohnenden Widerspruch anheimfallendes ist. Man hat es von mehreren Seiten als eine Instanz gegen Strauß geltend gemacht, daß in gleicher oder ähnlicher Weise, wie nach ihm die evangelische Geschichte, sich jede beglaubigte Geschichte bei entsprechender Behandlung auflösen oder in einen „Mythus" verflüchtigen lasse. Dieß hat seine Richtigkeit; es ist nur die einfache Consequenz jenes Verhältnisses der „Vorstellung" und ihres Inhalts zum begreifenden Denken, welches die Voraussetzung der Straußischen Kritik ausmacht. So unstreitig nun auch dieses Verhältniß in den Principien der Hegel'schen Philosophie begründet ist, so war doch die Anwendung, die Strauß davon gemacht hatte, dem Geiste dieser Philosophie keineswegs angemessen, aus dem Grunde nämlich, weil nach Hegel jene Flüssigkeit des Elementes der „Vorstellung" noch nicht zur Folge hat, daß die philosophische Vernunft sich gegen ihren Inhalt gleichgültig verhalten, und denselben ohne Weiteres der Dialektik des kritischen Verstandes preisgeben dürfe.

Wie viel aber auch von ihrem eigenen Standpunkt aus die Schule Hegels gegen das Thun des genannten Kritikers mit Recht einzuwenden finden möge: in alle Wege war ihr durch dasselbe, wie gleichfalls schon angedeutet, das Unhaltbare der von ihrem Meister, der historischen Kritik gegenüber, eingenommenen Stellung zum Bewußtsein gekommen. Die Straußische Kritik, wie einseitig verstandesmäßig, wie tief in ihrer Ausführung und in ihren Resultaten hinter dem wahren Geiste des Systems und hinter der Ansicht desselben von ihrem großen Gegenstande zurückbleibend sie immerhin befunden werden mochte, stellte sich doch als ein innerhalb seiner Sphäre unläugbar berechtigtes Unternehmen dar, als ein solches, das, wenn man sich einer wissenschaftlichen Ueberwindung seiner Resultate rühmen wollte, nicht vornehm abgewiesen, sondern durch Eingehen in den von ihm betretenen Weg des kri-

tischen Forschens widerlegt zu werden verlangte. Es genügte nicht, daß die Schule in dem Schatz ihrer geschichtlich-religiösen Anschauungen sich des Besitzes der Momente, in denen die Widerlegung dieser Resultate an sich enthalten ist, bewußt war; es galt, diese Momente an den Tag des wissenschaftlichen Bewußtseins zu bringen, und so jenes An-sich in ein Für-sich zu verwandeln. Indem die Schule diese Forderung anerkannte, konnte sie sich freilich nicht verläugnen, daß damit der Kreis überschritten war, den der Meister persönlich seinem eigenen und überhaupt demjenigen Thun, dem er wissenschaftliche Bedeutung im engern Sinn zuschreiben wollte, gezogen hatte. Aber es fragte sich, ob solche Ueberschreitung sich nicht rechtfertigen ließ, rechtfertigen durch die eigenen, zu höherer Klarheit erhobenen Principien des Meisters, welche vielleicht nur auf einen, ausdrücklich diesem Probleme zugewandten Jünger warteten, um die Lösung desselben zur allseitigen Befriedigung sowohl der innerhalb, als auch der außerhalb der Schule Stehenden zu Stande zu bringen?

Der einfachste, zunächst sich darbietende Weg, um zu einer Lösung des Problems in diesem Sinne zu gelangen, wäre unstreitig jener gewesen, der, von der historischen Kritik auf dem Gebiete der Profangeschichte, zum Theil auch schon der biblischen, wenigstens der alttestamentlichen, vorlängst mit Erfolg betreten, für manche den Principien der Hegel'schen Philosophie befreundete Kenner jener Gebiete bereits ein Gegenstand ausdrücklicher Billigung und auch wohl selbstthätiger Theilnehmung geworden war. Man durfte nur von der Voraussetzung ausgehen, daß auch die religiös-geschichtliche „Anschauung" oder „Vorstellung" des Vermögens nicht entbehre, in festen und klaren Umrissen Gestalten aufzufassen und zu verzeichnen, die, durch innere geistige Wahrheit als geschichtliche sich beglaubigend, eben für die thatsächlichen Gebiete, denen sie angehören, zu Kriterien historischer Wahrheit werden, und in diesem Sinne auf dem Gebiet evangelischer Geschichte durch eine nicht einseitig negative oder zerstörende, sondern productive, organische Kritik eine solche Gestaltung aufzusuchen. Die Möglichkeit einer Kritik dieser Art würde vielleicht Hegel selbst

nicht in Abrede gestellt haben, wenn ihm Beispiele einer solchen zahlreicher vorgelegen hätten, und wenn er gegen diejenigen, die ihm vorlagen, nicht durch zufällige Umstände eingenommen gewesen wäre. Jedenfalls wird man nicht umhin können, zu urtheilen, daß eine, die blos negative Dialektik auf historischem Gebiet überwindende productive, kritische Methode solcher Art zu demjenigen, was nach Hegel auf dem Gebiete des reinen Denkbegriffs die speculative Methode sein soll, die nächstliegende Analogie darbieten, und sich schon dadurch als ein den principiellen Forderungen des Systems im Wesentlichen Entsprechendes empfehlen würde. Eine Kritik der evangelischen Geschichte in diesem positiveren Sinne hat, freilich nicht in allem von dem Standpunkte der Hegel'schen Schule aus, bekanntlich Ref. zu geben versucht, und, wie schon bemerkt, ist sie es, von der wir alle Ursache haben anzunehmen, daß Hr. Bauer von ihr den ersten Impuls zu der seinigen erhalten hat. Wenn aber dennoch dieser Kritiker Gründe gefunden hat, von ihr abzuweichen, oder wie er seinerseits es ansieht, über sie hinauszugehen, so steht diese weitere Wendung seines Thuns, abgesehen von ihren sonstigen Motiven, in dem entschiedensten Zusammenhange mit der Art und Weise, wie das philosophische Princip Hegels von ihm aufgefaßt worden ist, und das Princip als solches kann um so weniger von einer Theilnahme an der Verantwortlichkeit für die Ergebnisse dieser Kritik entbunden werden, je weniger es aus sich selbst heraus eine Kritik von andern und befriedigenderen Ergebnissen zu Tage zu fördern, sich bis jetzt vermögend gezeigt hat.

Dem negativen Charakter der Straußischen Kritik gegenüber, welche, genauer angesehen, allenthalben auf ein Nichtwissen der Thatsachen, die der welthistorischen Erscheinung des Christenthums ihren Ursprung gegeben haben, hinauskommt, jener Kritik, welcher, so parador es klingen mag, in diesem Sinne Bauer doch ganz Recht hat, das Prädikat einer *mystischen* oder *mysteriösen* zu ertheilen, nimmt die Bauer'sche insofern den Charakter einer *positiven* für sich in Anspruch, als sie allerdings darauf ausgeht, diesen Ursprung vollständig zu erklären, d. h. die Thatsachen, in

denen derselbe enthalten ist, als etwas unserer Anschauung durchaus zugängliches, ja gegenwärtiges, vor Augen zu stellen. Wir sollen durch sie nicht allein erfahren, daß die Art und Weise, wie wir uns, den Erzählungen der Evangelien folgend, bisher den Hergang der Entstehung des Christenthums vorgestellt haben, eine falsche, wir sollen auch erfahren, welcher Hergang der wahre ist. — Daß in dem Bestreben, dieß zu leisten, an sich betrachtet, ein Fortschritt liegt, dieß kann, wenn wir den Standpunkt der Hegel'schen Philosophie als Norm annehmen, gewiß nicht in Abrede gestellt werden. Denn wie verträgt sich jenes negative Ergebniß der Straußischen Kritik, jenes Nichtwissen über den Grund und Kern der gewaltigsten Umgestaltung, welche der Geist des menschlichen Geschlechts im Laufe der Weltgeschichte erfahren hat, — wie verträgt sich dasselbe mit dem Hegel'schen Principe des „absoluten Wissens"? Doch wohl nicht besser, als sich, nach einer früher von uns in dieser Zeitschrift gemachten Bemerkung *), die anderwärts von eben diesem Kritiker aufgestellte Behauptung von der Mehrheit der Geistessphären damit verträgt, welche gemeinschaftlich den Begriff des göttlichen Geistes ausmachen sollen, die aber, da sie auf verschiedene Weltkörper vertheilt sind, einander gegenseitig kein Object des Wissens sein können. Zwar könnte man einwenden, daß ja nach Hegel das absolute Wissen zwar das gegenständliche Bereich des reinen Denkens in seiner Totalität umfassen soll, nicht aber das des Vorstellens; das Geschichtliche als solches, als der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörig, bleibe in dieser Beziehung, wie in so manchen andern, der Herrschaft des Zufalls anheimgegeben, welches einen Theil desselben der Erinnerung der Menschen bewahre, einen andern ihr entziehe. Allein dieser Einwand, so triftig er wäre in Bezug auf das Historische nach der Ansicht, die Hegel davon aufstellt, sofern dasselbe nach seiner äußerlichen oder stoffartigen, in's Unendliche ausgebreiteten Mannichfaltigkeit gefaßt wird, leidet doch keine Anwendung auf diejenigen Thatsachen der Weltgeschichte, in denen der große Gang der Entwickelung des Geistes und des

*) Band VIII. S. 100 ff.

Bewußtseins, welches der Geist von sich selbst hat, als enthalten vorausgesetzt wird. Diese Thatsachen sind, nach Hegel, so gewiß ein unvertilgbarer Inhalt des Gedächtnisses, ein unauslöschlicher Gegenstand der Erinnerung für den Geist, so gewiß der Geist seinem Begriffe nach nichts anderes ist, als die Continuität, das Füreinandersein seiner Momente, das Uebergreifen der höchsten Einheit des Bewußtseins über die Objectivität, in der sich dieses Selbstbewußtsein des Geistes entfaltet. Man weiß, welch ein Gewicht Hegel, bei aller Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Geschichtsinhaltes, doch der durch diesen Inhalt hindurchwaltenden Nothwendigkeit beimißt, und wie sehr er gerade dieß allenthalben als ein Werk dieser Nothwendigkeit anzusehen lehrt, daß die Geschichte überall das Andenken derjenigen Begebenheiten, Thatsachen oder persönlichen Gestalten festgehalten habe, die irgendwie als wesentliche, wahrhaft charakteristische Momente in ihren Organismus eingreifen. Nimmt der genannte Philosoph ja doch keinen Anstand eben daraus, daß eine Gestalt, Begebenheit oder Thatsache der Vergessenheit anheimgefallen ist, den Schluß zu ziehen, dieselbe müsse eine gleichgültige, nichts bedeutende, des Aufbewahrens unwerthe gewesen sein. — Macht man hiervon die Anwendung auf jene größte aller Thatsachen, auf jene, auch nach Hegels eigener Voraussetzung, erhabenste aller Gestalten der Weltgeschichte: so kann kein Zweifel darüber sein, welcher von Beiden den Sinn Hegels richtiger gefaßt hat, ob Strauß, indem er diese Gestalt dem Bereiche der Anschauung und der wissenschaftlichen Erkenntniß zu entziehen, oder Bauer, indem er sie derselben wiederzugeben trachtet.

Welchen Weg nun hat Bauer eingeschlagen, um diesen seinen Zweck in Ausführung zu bringen? Einen originellen ohne Zweifel und zuvor ganz unbetretenen; zugleich einen solchen, an welchem ein strenger Anhänger der Hegel'schen Lehre die Consequenz ihrer Principien keineswegs vermissen wird. Er hat es auf nichts Geringeres abgesehen, als die urkundliche Geschichtserzählung der Evangelien in der Totalität ihrer Momente als ein nothwendiges, bis in die geringsten Details hinein von dem organischen Bildungs-

triebe dieser Entwicklung durchwaltetes Glied der Entwicklung des menschlichen, oder vielmehr des göttlich-menschlichen Bewußtseins aufzuzeigen. In diesem Streben begegnet er sich noch jetzt mit derselben Buchstabenorthodoxie, der er sich früher, als er noch auf der „äußersten Rechten“ stand, unmittelbar angeschlossen hatte. Wie diese sich von den Berichten, welche nach ihr der heilige Geist in die Feder dictirt haben soll, kein Jota rauben läßt, so sehen wir jetzt Bauer mit nicht minder fanatischem Eifer jeden kleinsten Zug der biblischen Erzählung zwar nicht als einen mit objectiver Treue ein Factisches berichtenden, wohl aber als ein unentbehrliches Moment der organischen Geistesentwicklung, die sich nach ihm in diesen Erzählungen ihre objective Gestalt gegeben hat, aufzeigen und vertreten. Freilich contrastirt diese so auf den Kopf gestellte Hyperorthodoxie auffallend genug mit Hegels in diesem Punkte wahrhaft liberaler Ansicht, welche den Geist und Gehalt jener unschätzbaren Urkunden und dessen Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Geistes in mehr als einer Beziehung von ihrem Buchstaben wohl zu unterscheiden wußte. Aber dieß eben charakterisirt den zelotischen Jünger, daß er das Princip des Meisters nicht eher in sein Recht eingesetzt zu haben meint, als bis er dasselbe auf eine Spitze hinaufgetrieben hat, bis zu der es zu verfolgen den Meister sein gesunder Menschenverstand zurückgehalten hatte.

Daß die Bedeutung, welche Hegel in seiner Religions- und Geschichtsphilosophie der als historisch vorausgesetzten Persönlichkeit Jesu Christi beigemessen hatte, zu dem Princip seiner Lehre nicht in einem ganz deutlich nachzuweisenden Einklange steht, daß ihre Erklärung von diesem Princip aus manche Schwierigkeit darbietet: dieß läßt sich ohne Zweifel nicht ganz in Abrede stellen. Der Proceß religiöser Geistesentwicklung, der auch nach ihm seinen entscheidenden Wendepunkt in der Entstehung des Christenthums hat, soll wesentlich ein Proceß der Gestaltung religiöser Vorstellungen sein, solcher, die zu ihrem Hintergrunde die Wahrheit des speculativen Gedankens haben, der aber in ihnen sich nur eine bildliche, also inadäquate, nicht die ihm als Gedanken eigen-

thümliche Gestalt zu geben vermocht hat. Daß die Genesis dieser Vorstellungen in ihrem wichtigsten Momente erst in die Zeit nach dem Tode Christi fällt, wird von Hegel selbst eingestanden: erst mit diesem Tode „beginnt ihm die Umkehrung des Bewußtseins", mit welcher erst das Wesen des Christenthums als solchen gesetzt ist *). Der Tod Christi ist ihm „der Mittelpunkt, um den es sich dreht"; in seiner Auffassung liegt „der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste", während die Geschichte des lebenden Christus ihm nur „die Geschichte eines Menschen ist, eines Sokrates, eines Lehrers, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht habe, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein der Menschen ausmachen müsse" **). So sehr diese Worte und alles darauf Folgende in einem gewissen Zwielichte gehalten sind, so kann ihr Sinn doch schwerlich ein anderer sein, als dieser, daß das Leben und Thun des persönlichen Christus nur die historischen Vorbedingungen enthalte zu dem Proceß jener Umwandlung des göttlich-menschlichen Selbstbewußtseins, in welchem eigentlich das Christenthum besteht, der Proceß selbst aber, dieses nicht blos menschliche, sondern in Wahrheit göttliche Ereigniß, nicht in dem Geiste des persönlichen Christus, sondern erst in dem Geiste seiner Jünger vorgegangen sei. **Wird hiernach die Bedeutung des historischen Christus dazu herabgesetzt, nur einen factischen Anknüpfungspunkt abgegeben zu haben für die Ideen, die sich in dem Geiste der Gemeinde gestalten und ausgebären sollten: so begreift man nicht ganz die Berechtigung, mit welcher die Gestalt dieses Christus, sie, die allerdings für die religiöse Vorstellung der Gemeinde das Subject der Prädicate gebildet hat, in welche dieselbe das Bewußtsein des ihr selbst, der Gemeinde, inwohnenden Gottesgeistes kleidete, auch für die philosophische Erkenntniß noch als der bevorzugte, auch vor**

---

*) Religionsphilosophische Vorlesungen II, S. 295 ff. (zweite Ausg.).

**) Ebendaselbst.

den Gliedern der Gemeinde selbst, deren geistigem Thun er doch diese Bedeutung erst verdankt, bevorzugte Träger oder Inhaber dieses Göttlichen soll gelten dürfen. Es scheint vielmehr in jener Ansicht selbst die Aufforderung zu liegen, daß, welche Gründe man auch in dem sonstigen Hergange des historischen Geschehens finden möge, die Persönlichkeit dieses Christus als eine ungewöhnlich begabte, geniale vorzustellen, man doch die Vorstellung, die sich von ihm in der Gemeinde gebildet hat, ungleich mehr darauf ansehe, wiefern ihr die nothwendigen Züge des religiösen Geistes der Gemeinde als solchen aufgeprägt sind, als auf die Spuren, die sich in ihr etwa von dem Thatsächlichen, an das sie sich äußerlich angeknüpft hat, erhalten haben mögen. Es scheint nahe zu liegen, von diesem Standpunkt aus, eben diese Spuren für ein Zufälliges, also, nach der einen Seite, Gleichgültiges, nach der andern Unsicheres, nie ganz in's Klare zu Bringendes anzusprechen, dagegen aber das aus dem religiösen Sinn der Gemeinde in freier Schöpferthätigkeit herausgeborene Christusbild für das allein Werthvolle, allein Substantielle der evangelischen Ueberlieferung, und zugleich für dasjenige Moment derselben, in Bezug auf welches sich allein zur wissenschaftlichen Gewißheit, zu einer klaren, ihrer selbst gewissen Anschauung gelangen läßt, weil es das einzige ist, das sich mit innerer Nothwendigkeit, mit der eigenen, inwohnenden Nothwendigkeit des religiösen Bewußtseins und seines Entwicklungsganges, zum Inhalte der Ueberlieferung gestaltet hat. — Ja wer weiß, ob nicht Hegel selbst bei seiner schönen, ergreifenden Schilderung der Hauptzüge des synoptischen Christusbildes, eben dieß, ohne es eben gerade heraus zu sagen, doch als sich von selbst verstehend vorausgesetzt hat, daß dieses Bild kein im engern, eigentlichen Sinne historisches, daß vielmehr sein Wesen, seine geistige Substanz durchaus jener Geist der werdenden Gemeinde ist, der sich in dieser seiner Schöpfung gespiegelt hat?

Das Letztere ist, wie aus dem bereits Gesagten hervorgeht, unsere Meinung nun zwar nicht, vielmehr halten wir dafür, daß Hegel, bei aller Liberalität seiner Denkweise in Bezug auf das

Detail der Erzählungen, in voller Aufrichtigkeit an den historischen Christus der Evangelien geglaubt hat. Was ihn an diesen Glauben fesselte, war freilich nicht ein streng wissenschaftliches Motiv, wenigstens nicht ein im Sinne seiner Speculation wissenschaftliches; eben so wenig aber war es, wofür es jetzt die Männer der „Linken" gern erklären möchten, eine bloße Geistesschwäche, eine noch nicht vollständig überwundene Anhänglichkeit am Herkömmlichen. Man spricht, wenn von einer Würdigung des theologischen Standpunkts Schleiermachers die Rede ist, so viel von einem Unterschiede dieses Standpunkts und der religiösen Principien, deren Anerkennung in ihm enthalten ist, von den speculativen oder rein wissenschaftlichen Principien dieses Mannes: warum wollte man Anstand nehmen, einen ähnlichen Unterschied, eine ähnliche Vermischung verschiedenartiger Principien auch bei Hegel zuzugeben? In der That ist solche Vermischung dort nicht nur vorhanden, sondern sie erstreckt sich viel weiter, als sowohl die Anhänger, als die Gegner dieses Denkers bis jetzt bemerkt zu haben scheinen. Sie erstreckt sich nicht nur über das ganze Gebiet der Ansicht Hegels von den positiven oder geschichtlichen Religionen überhaupt, keineswegs von dem Christenthum allein, sondern noch jenseits des religiösen Gebiets, auch über jene andere Sphäre des „absoluten Geistes", welche nach ihm zugleich mit der religiösen, dem reinen, philosophischen Denken oder der „absoluten Idee", als die substantielle, der Aeußerlichkeit des zeiträumlichen Daseins zugewandte Seite dieses Geistes gegenübergestellt oder vorausgesetzt wird, über die ästhetische. Ganz eben so nämlich und nicht im Mindesten anders, als wie im gegenwärtigen Falle die persönliche Gestalt des historischen Christus in den von ihm verzeichneten Verlauf der geschichtlichen Entwicklung des religiösen Geistes, ganz eben so hat Hegel in den Begriff des absoluten Geistes als solchen, der nach der eigentlichen Consequenz seiner speculativen Gedankenentwicklung, streng genommen, nur die „Idee im Elemente des reinen Denkens" enthalten sollte, jenes substantielle Element, das Absolute der „Anschauung" und „Vorstellung", also die Sphären der Kunst und der Religion einge-

schoben. Daß das Absolute überhaupt, der „absolute Geist", auch im Elemente der Anschauung und Vorstellung als Absolutes zu sein und erfaßt zu werden vermöge: dieß ist in Hegels System durchaus für nichts anderes zu nehmen, als für ein von dem Begründer desselben den Anforderungen des religiösen und des künstlerisch productiven Geistes selbst, deren wohlbegründeten Rechten die gesunde Organisation des seinigen die gebührende Anerkennung nicht zu versagen vermochte, gemachtes Zugeständniß. In dem Princip seines Systemes war von vorn herein nur das Element des reinen Denkens als dasjenige gesetzt worden, in welchem das Absolute, der absolute Geist, er selbst und bei ihm selbst ist. Die Consequenz dieses Princips hätte verlangt, Anschauung und Vorstellung, wie sie ursprünglich als solche bezeichnet waren, so auch bis zuletzt nur als Trübungen der Idee, als Gestaltungen ihrer Aeußerlichkeit und Verendlichung, kurz als das der absoluten Idee an und für sich Inadäquate zu bezeichnen. Damit aber wäre, wie Jeder sieht, die Möglichkeit sowohl der Kunst, als auch der positiven Religion aufgehoben worden; die Philosophie, die reine Denkwissenschaft, wäre als das einzig mögliche Organ stehen geblieben, wodurch der Mensch das Absolute erfassen, oder wodurch die Idee sich eine ihr entsprechende Wirklichkeit zu geben vermag. — Dieß zugestanden, — und kein aufmerksam prüfender Kenner des Hegel'schen Systems wird diese Heterogeneität der Elemente, die in ihm zum Begriffe des „absoluten Geistes" zusammengestellt sind, in Abrede stellen können, — wird man zu der Ansicht dieses Philosophen von der Persönlichkeit Christi, so übereinstimmend mit den Forderungen ächter, christlicher Religiosität, und so schwer in Einklang zu bringen mit dem abstrusen Charakter des systematischen Zusammenhangs, in den sie dort eintritt, leicht den Schlüssel finden. Dem dialektischen Princip dieses Zusammenhangs zufolge konnte der Proceß der Geistesentwicklung, welchem die Person Christi als ein einzelnes Moment angehören soll, nur als ein in dem gemeinsamen, abstracten Bewußtsein des Geschlechts vorgehender, die Person, die individuelle Gestalt, die in ihm nur vorübergehende, nicht bleibende Bedeutung hat, auf-

hebender oder negirender betrachtet werden. Aber das von Hegel, freilich nicht in reinem Einklang mit jenem Princip, in sein Denken aufgenommene, liberalere Princip religiöser Anschauung gab an dieser Stelle der erhabenen geschichtlichen Gestalt, an welcher diese Anschauung ihren höchsten Gegenstand hat, auf entsprechende Weise die ihr gebührende Bedeutung zurück, wie es solche, im Ganzen der philosophischen Lehre vom „absoluten Geiste" dem Inhalte der künstlerischen und religiösen Vorstellung und Anschauung überhaupt zu vindiciren sich, trotz des schon dort sich hervorthuenden Widerspruchs mit dem speculativen Principe, stark genug erwiesen hatte.

Wäre Br. Bauers kritische Bearbeitung der evangelischen Geschichte ausdrücklicher, als sie es ist, darauf angelegt gewesen, Hegels Lehre über den Ursprung des Christenthums und über die religiöse Bedeutung der Person Christi in volle Uebereinstimmung mit sich selbst und mit den allgemeinsten Principien des Systems zu setzen: so hätte sie, wie wir hieraus sehen, weiter noch, als sie es gethan, ausholen müssen. Sie hätte mit einer allgemeinen Erörterung des Verhältnisses der Religion und der Kunst zur Philosophie und zur absoluten Wahrheit beginnen, und, im Widerspruch freilich mit manchen nicht leicht zu beseitigenden Sätzen der Hegel'schen Religionsphilosophie und Aesthetik, nachweisen müssen, wie alle Bedeutung dieser beiden großen Geistessphären sich darauf zurückführt, nicht zu umgehende Stufen oder Durchgangspunkte für den menschlichen Geist im Processe seiner Selbsterhebung zu der seinem Begriffe vollkommen gemäßen Gestalt seines Daseins, das heißt zum absoluten Wissen, zu enthalten. Es ist nicht zu verkennen, daß eine Tendenz dieser Art gar sehr in dem Geiste, wo nicht der persönlichen Richtung Bauers, so doch der Richtung liegt, welche die weitere Entwicklung des Hegel'schen Princips unter der jüngeren Generation, die sich desselben neuerdings bemächtigt hat, gegenwärtig zu nehmen scheint. Wem fallen hier nicht z. B. Feuerbachs anthropologische Philosopheme über Religion ein, welche im Grunde selbst diese Bedeutung, die ihr das Hegel'sche Princip sogar in seiner strengsten Durchführung noch

lassen würde, der Religion zu entziehen drohen? Nur freilich, daß diese Jüngeren selten auch an dem Hegel'schen Begriffe des absoluten Denkens oder absoluten Wissens, diesem eigentlichen Grundpfeiler der Lehre dieses Denkers, mit der Strenge, mit der Resignation festzuhalten über sich gewinnen, welche allein doch eine Art von wissenschaftlicher Rechtfertigung jener Consequenzen, wenigstens für ihren Standpunkt, enthalten würde. Meist sehen wir sie diesem Begriffe eine unbestimmtere, in mehr naturalistischer Weise gefaßte Vorstellung des göttlichen Lebens und Selbstbewußtseins substituiren, und dieser Vorstellung sodann, wenigstens auf dem religiösen Gebiete, dieselben Hekatomben opfern, die bei Hegel der Begriff des „absoluten Wissens" für sich in Anspruch nimmt. Von Bauer, um auf ihn zurückzukommen, ist uns zur Zeit noch nichts bekannt, was uns berechtigte, ihn als einen dieser Tendenz Theilhaftigen zu betrachten. Wir finden in seiner Kritik der evangelischen Geschichte, so weit uns dieselbe vorliegt, nichts, was den Voraussetzungen über den Begriff der Religion widerspricht, von denen Hegel in seiner Religionsphilosophie ausgeht. Die Religion wird von ihm nicht minder, wie von Hegel selbst, als ein geistig absolutes Princip der Gestaltung angesehen, und das „religiöse Bewußtsein", als dessen Phasen die positiven oder geschichtlichen Gestalten der Religion gelten sollen, ist Bauer'n, wie Hegel'n, der in sich selbst „unendliche" Geist, gleich dem speculativen, nicht, wie Feuerbach', das schwache, von endlichen, selbstsüchtigen Bedürfnissen beherrschte und betrogene Gemüth *). Eben deßhalb aber dürfen wir auch bei unserem Kritiker kein Bewußtsein über den eigentlichen Grund der Widersprüche und Unklar-

*) Vorstehendes war niedergeschrieben, ehe Ref. den nun auch erschienenen dritten Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" zu Gesicht bekommen hatte. Von diesem Bande darf man allerdings nur den Schluß lesen, um gewahr zu werden, daß Herr Bauer, was er beim Beginn seines Werkes noch nicht war, jetzt wirklich auf gleicher Höhe des antireligiösen Fanatismus angekommen ist, wie vor ihm Feuerbach, so daß das hier Gesagte nicht mehr auf ihn Anwendung leidet.

heiten suchen, in die sich Hegels Religions- und Kunstphilosophie fast auf jedem ihrer Schritte verwickelt. Er hat nur dieses eine Moment zum deutlichen Bewußtsein gebracht: die Grundlosigkeit der Forderung eines persönlichen Christus, eines persönlichen, geschichtlich beglaubigten Urtypus der religiösen Menschheit oder der in einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit sich vollendenden Ausgestaltung des mit dem Geiste der Menschheit identischen Gottesgeistes von dem Standpunkte aus, welcher von der Voraussetzung dieser Identität ausgeht und die geschichtlichen Religionen wesentlich nur als die Phasen des vorstellenden Bewußtseins dieser Identität betrachtet. Dagegen beruht die philosophische Bedeutung seines Werkes, im Gegensatze des Straußischen, welches in seinen Resultaten jenem unphilosophischen Naturalismus näher steht, eben darin, daß es uns die Sage von dem historischen Christus, in der Gestalt, wie sie in den evangelischen Urkunden künstlerisch ausgebildet vorliegt, als durchaus erfüllt von der Substanz des religiösen Bewußtseins, welches nach ihm der absolute Geist selbst im Elemente der Anschauung und Vorstellung ist, aufzeigen will.

Das Urtheil, welches wir über den concreten Inhalt des Werkes bereits im Obigen ausgesprochen haben, näher zu begründen, ist nicht dieses Ortes. Ref., der sich zu diesem Geschäft um so mehr verpflichtet achten muß, als es zum nicht geringen Theil die Ergebnisse seiner eigenen Untersuchungen sind, die sich Herr Bauer zu Nutze gemacht, und auf die er die seinigen zu begründen versucht hat, wird nicht ermangeln, die letztere anderwärts auch vom historisch-kritischen Standpunkt aus einer nähern Prüfung zu unterwerfen. Einstweilen darf er sich auf das Urtheil aller nur einigermaßen Sachkundigen berufen; — denn wir glauben, nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß diese gleich auf den ersten Blick die Hypothese, deren Ausführung die „Kritik der Synoptiker" gewidmet ist, nicht nur als eine gänzlich unhaltbare, sondern als eine der seltsamsten und abenteuerlichsten, die je ersonnen sind, erkennen werden. Was die Gegner Strauß's nicht ohne Grund diesem Kritiker als die eigentliche, obgleich von ihm selbst

keineswegs beabsichtigte Consequenz seines Thuns vorgehalten hatten, daß die evangelische Geschichte durch ihn zuletzt noch zu einem Werke der Absichtlichkeit und des Betruges werde: zu dieser Consequenz ist Hr. Bauer, so wenig immerhin auch Er es wird einräumen wollen, auf einem andern Wege zwar, in der That schon fortgegangen, wenn er diese Geschichte uns, was vor ihm noch in keines Menschen, auch in des ausschweifendsten Lästerers Sinn nicht gekommen ist, als ein Machwerk der Evangelisten darstellt. Die Voraussetzung, daß die Evangelisten im vollkommensten guten Glauben, getrieben von der Macht des göttlichen Geistes, d. h. des religiösen Bewußtseins, ihre Erfindungen als wirkliche Geschichte aufgezeichnet, und daß die Gemeinde in demselben guten Glauben und in Kraft desselben Geistes sie dafür genommen habe; diese Voraussetzung ist eine so gewaltsame, so ungeheure, daß wohl kein nüchterner Betrachter durch sie jene anstößige (nicht blos dem religiösen, sondern schon dem einfach geschichtlichen Sinne im höchsten Grad anstößige) Grundhypothese irgendwie beschönigt oder gemildert finden wird. In der Weise, wie nach Hrn. Bauer die Synoptiker, einer nach dem andern, der erste aus heiler Haut, die beiden andern jeder sich auf seines Vorgängers oder seiner Vorgänger Schultern stellend, den Inhalt ihrer Erzählungen erdichtet haben sollen, ist nie anders, als mit deutlichem Bewußtsein über seinen blos imaginären Charakter und Ursprung, ein Werk der Dichtung, gleichviel ob religiöser oder profaner Dichtung, zu Stande gekommen, und nie hat sich ein solches anders, als durch groben Betrug und Täuschung, — auch dieß dann, wie sich von selbst versteht, nur in kleinen Kreisen und auf kurze Zeit, — als wirkliche Geschichte gelten machen können. Es ist dieß nicht nur nie anders gewesen, sondern es kann auch nie anders sein, so lange der menschliche Geist nicht aus seinem Gesetz, oder vielmehr aus dem ewigen Gesetz alles geistigen Daseins heraustritt. Das Gegentheil davon, die Entstehungsweise der evangelischen Urkunden, die der Vf. lehrt, wäre fürwahr ein ganz eben so unerhörtes Mirakel, wie nur irgend nach der Vorstellung des crassesten Supernaturalismus die buchstäbliche Eingebung ihres Inhalts durch eine

äußerliche Wirksamkeit des heiligen Geistes. — Nicht weniger monströs aber, als die Vorstellung einer solchen Entstehungsweise der heiligen Geschichtsurkunden und ihres Inhalts überhaupt ist die Ansicht, die sich aus den Erklärungen unseres Kritikers über den besondern Charakter der einzelnen Urkunden und ihrer Verfasser ergeben würde. Dieselben Schriftsteller müßten sich in den nämlichen Werken, oft in den nämlichen Capiteln und Versikeln, als die gewaltigsten, genialsten Geister, und als die bornirtesten Dummköpfe gezeigt haben, von denen die Literatur aller Jahrhunderte ein Beispiel aufzuweisen hat. Sie müßten zugleich an Freiheit des Geistes in der Schöpfung so erhabener Gebilde, und an Knechtschaft unter den beengendsten Vorurtheilen, zu denen sich für zwei derselben noch das sclavische Nachtreten in die Fußstapfen ihres Vorgängers gesellt, in dessen Sinn sie doch zugleich mit der wunderbarsten Tiefe und Elasticität des Geistes noch erfindend eingedrungen wären, alles irgend Bekannte im ganzen Bereich der Geschichte des menschlichen Geistes übertroffen haben. Sie müßten endlich die, noch bei keinem Sterblichen, auch bei den schöpferischsten Geistern im Gebiete der Poesie und der Geschichtschreibung nicht, wahrgenommene Fähigkeit besessen haben, in den verschiedenartigsten Charakteren zugleich zu dichten; in dem Styl, in welchem sie gemeinschaftlich ihren Helden sprechen lassen, auf das Wunderbarste zusammenzustimmen, während in allem Uebrigen jeder Einzelne von ihnen seine besondere, sehr eigenthümliche Schreibart hat.

Daß Hr. Bauer auch dieses Auffallendste und Charakteristischste seiner Ansicht der evangelischen Geschichte ausdrücklich an Hegelsche Sätze anzuknüpfen sucht: davon giebt eine anonym erschienene Schrift Zeugniß, als deren Verfasser ihn die allgemeine Stimme nennt *). In einem Abschnitte, der seine Anlässe haupt-

*) Hegels Lehre über Religion und Kunst, vom Standpunct des Glaubens aus beurtheilt: Leipzig, O. Wigand 1842. Es ist diese Schrift eine in gleicher Form und gleichem Geiste entworfene Fortsetzung des bereits in dieser Zeitschrift (IX. S. 145) besprochenen Büchleins: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, ein Ultimatum“.

sächlich von des Ref. in dieser Zeitschrift (IV. Heft 1. 2. V. Heft 1) erschienener Abhandlung: „Ueber den Begriff des Mythus und dessen Anwendung auf die neutestamentliche Geschichte" entnimmt, erklärt sich der Verf., in Hegels Sinn, wie er meint, gegen die in unsern Tagen ziemlich allgemein angenommene, und auch vom Ref. in jener Abhandlung vertretene und näher motivirte Unterscheidung zwischen mythischer Dichtung und eigentlicher Kunstdichtung, nach welcher nur die letztere die klar bewußte Schöpfung Einzelner, die erstere dagegen allenthalben und zu jeder Zeit nothwendig das aus unbewußter, unwillkührlicher Productivität hervorgegangene Werk einer Mehrheit, eines Volks oder eines Zeitalters, ist. Eine unwillkührliche Productivität dieser Art ist nach dem Verf. ein Unding. Er weist uns, um zu zeigen, wie in Bezug auf ihren Ursprung aus dem selbstbewußten Geiste Einzelner der Mythus ganz unter gleichen Gesichtspunkt mit der Kunstdichtung falle, auf die Behandlung hin, welche Hegel an verschiedenen Stellen seiner Schriften, besonders aber seiner Aesthetik, den mythischen Dichtungen namentlich der Griechen zu Theil werden läßt, die er, wie auch schon Ref. darauf aufmerksam gemacht hat *), in der That als Erzeugnisse vielmehr, denn als Voraussetzungen der griechischen Kunst und Kunstdichtung zu betrachten liebt. Hiervon die Anwendung auf die evangelische Geschichte machend, deren Inhalt auch Er, gleich Strauß, in Bausch und Bogen unter die Kategorie des „Mythus" einreihen zu dürfen meint, hat er seiner Kritik dieser Geschichte von Grund aus die Richtung gegeben, das Mythische in ihr als ein Poetisches im Sinne wirklicher Kunstpoesie, und als Urheber dieser Kunstschöpfungen die Verfasser unserer Evangelien aufzuzeigen, in ganz entsprechender Weise, wie nach gleicher Voraussetzung etwa Homer und Hesiod als wirkliche Urheber und Erfinder nicht blos, wie bekanntlich Herodot sie als solche bezeichnet, der Theogonie, d. h. des äußerlichen Zusammenhangs der hellenischen Göttermythen, sondern dieser Mythen selbst, zu nennen wären. —

*) Zeitschrift IV. S. 215.

Während diese Kritik die religiöse Anschauung um die geschichtliche Gestalt ihres Heilands ärmer macht, macht sie die poetische Anschauung und die Geschichte der Kunst um drei oder vier schöpferische Genien ersten Ranges: Marcus, Lucas, Matthäus und Johannes, reicher, von denen sich zuvor freilich Niemand hätte träumen lassen, daß sie je in gleicher Reihe mit Homer, Pindar und Sophokles würden zu stehen kommen!

Wir haben dieser Anknüpfung der Bauerschen Kritik an eine Behauptung der Hegelschen Philosophie, oder vielmehr an eine leere Stelle dieser Philosophie, — (es ist nämlich in der That nur, wie Ref. auch sonst gezeigt hat, die Unkunde der eigenthümlichen Natur des Mythus und dessen geistiger und historischer Zusammenhänge, was Hegeln jene Verwechslung hat begehen lassen, nicht eine positive, in irgend einem Sinn gründlich durchgeführte, wenn auch irrthümliche Ansicht dieses Begriffs) — nur aus dem Grunde gedacht, um mit ihr auf den Punkt zurückzukommen, um den es uns hier eigentlich allein zu thun ist, nämlich auf das Verhältniß jener, nur in ihren Negationen zusammentreffenden, in ihrer Methode aber, in ihren Motiven und ihren positiven Resultaten so weit von einander abweichenden, kritischen Tendenzen Strauß's und Bauer's zur Hegelschen Philosophie, und zur Philosophie überhaupt. Daß dieses Verhältniß auch für Bauer, und mehr noch für ihn, als für Strauß, in der That ein sehr inniges ist, wird dadurch allerdings bewiesen, so wenig auch deßhalb behauptet werden darf, als hätte die von den philosophischen Ansichten des Meisters durch den Kritiker gemachte Anwendung schon in Hegel's eigenem Sinn gelegen. Es ist nicht anders: die Bauer'sche Ansicht der evangelischen Urkunden und ihres Inhalts kann und muß wirklich als eine Ausgeburt der Hegel'schen Lehre über die Bedeutung der Religion und Kunst, und über die geschichtliche Entwicklung des religiösen und künstlerischen Geistes betrachtet werden. Sie kann und muß so betrachtet werden, wenn sie auch eine solche ist, die nimmermehr von dem Meister selbst zu Tage gefördert worden wäre, sondern die nur ein Jünger zu Tage fördern konnte, der, durch das speculative Princip des Mei-

sters zum wildesten Fanatismus angeregt, keine Consequenzen scheute, sondern jeden in der Nachfolge des Meisters nicht blos gegen das religiöse Gefühl, sondern auch gegen den gesunden Menschenverstand begangenen Widerspruch sich nur zur Ehre rechnete. Sie ist, um es näher zu bezeichnen, die Ausgeburt jenes durchaus einseitigen, im Einzelnen bis zur Verkehrtheit sich steigernden Beginnens, in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes, in der Geschichte insbesondere der Religion und der Kunst, Alles dem „absoluten Wissen" durchsichtig zu machen, dadurch, daß man die innersten Motive und Triebfedern dieser Entwicklung, und den Kern und das Mark des sich entwickelnden Geistes aus den geheimnißvollen Tiefen der individuellen Persönlichkeit auf die Oberfläche der Erscheinung des Geistes verlegt, jener Erscheinung, als deren Träger zwar, aber nur als deren gleichgültiger, in der Einheit und Stetigkeit des geistigen Offenbarungsprocesses verschwindender Träger die Persönlichkeit gelten soll. Hatte dieser, zuletzt doch alles Geistige nivellirenden Tendenz bereits Strauß jene erhabenste Persönlichkeit, welche die Geschichte kennt, zum Opfer gebracht, so bleibt Bauer'n der, innerhalb des Bereichs der Schule ihm nicht zu bestreitende Ruhm, von diesem Opfer erst die Früchte der Einsicht, welche die Schule verlangt, gezogen, nämlich im Geist und Sinne der Schule den Proceß zum Bewußtsein der „absoluten Wissenschaft" gebracht zu haben, in welchem das religiöse Bewußtsein der Gemeinde, getragen von den geschichtlich durchaus bekannten, aber an und für sich gleichgültigen Persönlichkeiten der Evangelisten, jenes nur der „Vorstellung", nicht der geschichtlichen Wahrheit angehörige Charakterbild ihres Erlösers als eine bunte, aber hohle Blase in dem Meer des weltgeschichtlichen Geistes emporgetrieben hat.

Bei dem Allen bleibt es nun doch nicht weniger unzweifelhaft, daß in Hegels Intention die Verläugnung des persönlichen Christus der Evangelien so wenig begründet war, wie das, was Bauer an dessen Stelle zu setzen versucht hat; daß er den Bauerschen Resultaten ganz eben so, wie den Straußischen, seine Zustimmung versagt haben würde. Als eine blos persönliche Ansicht

würde diese Anhänglichkeit an das Alte und Hergebrachte, — so nämlich werden ohne Zweifel die keckeren Jünger diese Sinnesweise ihres Meisters bezeichnen, — allerdings nicht sehr in Betrachtung kommen. Sie würde, wie so manches andere der zufälligen persönlichen Gesinnung dieses Meisters Angehörende, den richtigen Consequenzen des Systemes weichen müssen, namentlich wenn dieselben durch eine strengere Ausübung dessen, was Hegel selbst zu üben verschmähte, der wissenschaftlichen, historischen Kritik, unterstützt werden. Allein diese Ansicht des philosophischen Meisters trifft nach der Ueberzeugung Aller, in denen die positiven Anschauungen des religiösen Sinnes und die Principien einer gesunden Geschichtsbetrachtung noch nicht der abstrusen Dialektik des „absoluten Wissens“ gewichen sind, (die, wie Strauß's Beispiel zeigt, nur allzuleicht zu einer Quelle des Nichtwissens wird), in diesem Falle mit der Wahrheit selbst zusammen. Es liegt daher wohl nahe, hier die Frage aufzuwerfen, worin es denn wohl der große Denker bei der Grundlegung der Principien seines Systems versehen haben muß, daß seine Schüler sich, nicht einmal blos, sondern in wiederholten Ansätzen, nicht aus sachlicher Unkunde des in Rede stehenden Gegenstandes, sondern bei unläugbarer Gelehrsamkeit und Scharfsinn, durch die Verfolgung dieser Principien auf solche von ihm selbst keineswegs gutgeheißene Abwege hingeführt fanden. So sehr wir die Antwort auf diese Frage im Allgemeinen, und zwar von den verschiedensten Seiten her, als bereits gegeben betrachten dürfen, so wird es doch nicht überflüssig sein, hier noch einmal mit allem Nachdruck den Punkt der Lehre Hegels hervorzuheben, an den sich diese Irrungen geknüpft haben.

Der Umstand, welcher die Hegelsche Philosophie in der Person ihres Stifters zur historischen Kritik in ein Verhältniß unmuthiger, mißvergnügter Spannung setzte, welcher in der Schule Hegels, so oft von ihr diese Kritik dennoch aufgenommen ward, entweder eine ausschließlich negative, zerstörende Richtung, oder eine solche hervorrief, deren Resultate, bei vorwiegender Tendenz zur Construction einer angeblich nothwendigen, begriffsmäßigen Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, in Bezug auf den positiven,

bisher als geschichtlich geltenden Inhalt, nicht weniger negative sind, — dieser Umstand liegt, wie wir oben gesehen haben, in dem Unvermögen des genannten Systemes, im Bereiche jener äußerlichen geschichtlichen Realität, welche nach ihm Object, nicht des begreifenden Denkens, sondern der „Anschauung" und „Vorstellung" ist, ein Princip wissenschaftlicher Wahrheit und Gewißheit aufzufinden. Wie der Mangel eben dieses Princips einen nicht geringen Theil der heutigen Theologen, auch wenn sie auf die Fundamente des alten orthodoxen Glaubens, die Inspirationstheorie u. s. w. verzichtet haben, doch noch zum möglichst buchstäblichen Festhalten an der Ueberlieferung, zur Ablehnung der kritischen Zweifel rein nur aus dem Grunde, weil doch einmal etwas Positives gegeben sein müsse, an das man glauben solle, veranlaßt: so hatte bei Hegel derselbe, bei viel liberalerer Gesinnung übrigens, doch in der Hauptsache eine entsprechende Wirkung, so lange bis das Princip freier historischer Kritik, unzertrennlich, wie es ist, von aller ächten Speculation, die, gleich ihm, jeden bloßen Autoritätsglauben zurückweisen muß, auch in der seinigen zum Durchbruch gekommen war. Einmal durchgebrochen aber, versteht es sich von selbst, daß dasselbe keine durch die bloße Convenienz gezogenen Schranken respectiren kann, daß es gegen allen geschichtlichen Inhalt, der in seiner Besonderheit und Einzelheit eine Bedeutung auch für das Allgemeine, für die speculative Idee, in Anspruch nimmt, sich nur feindselig erweisen, und das Oberste in ihm zu unterst kehren wird, bis der Kritik ein immanentes Princip, ein die Sphäre geschichtlicher Einzelheit als solche beherrschendes Kriterium der Wahrheit zu finden gelungen ist. Daß dieser Kampf gleich von vorn herein auf dem Gebiet, nicht der profanen, sondern der heiligen Geschichte, und hier wieder vorzugsweise der neutestamentlichen, der evangelischen Geschichte, zum Ausbruch kam, hat einen sehr natürlichen Grund. Denn eben hier vorzugsweise ist der Punkt gegeben, wo die historische Einzelheit, das unmittelbare Object der „Anschauung" oder „Vorstellung", in dieser ihrer Unmittelbarkeit sich dergestalt mit dem Allgemeinen, Begrifflichen berührt, daß es, um der Bedeutung zu genügen, die ihm durch

diese Berührung zu Theil wird, nothwendig eine der Gewißheit des begrifflich Allgemeinen gleiche, ihr vollständig entsprechende Gewißheit beanspruchen muß. In der Profanhistorie laufen beide Sphären mehr äußerlich neben einander her, und das geschichtlich Einzelne und Besondere stellt sich nicht als solches, sondern nur in seinen großen allgemeinen Zügen dem Begriffe zur Seite, und greift in den Gang seiner Bewegung ein.

Worin also besteht jener geheime, den Anhängern bis dahin verborgen gebliebene, obgleich den schärfer Blickenden in den Widersprüchen, deren sich der Urheber des Systems schuldig gemacht hat, von Anfang an deutlich genug bemerkbare Schade des Hegelschen Systemes, welcher durch die kritischen Arbeiten Strauß's und Bauer's jetzt zum offenen Ausbruch gekommen ist? Psychologisch ausgedrückt, wie denn dieser Ausdruck am nächsten liegt, in der verkehrten Stellung, welche durch Hegel dem Elemente der „Anschauung" und „Vorstellung" zum Elemente des „Begriffs" oder des „reinen Denkens" angewiesen wird. Damit ist freilich noch nicht die innerste Wurzel des Irrthums aufgedeckt; denn diese Stellung selbst hängt bei Hegel an metaphysischen Philosophemen, oder vielmehr an der Gesammtauffassung der „reinen speculativen", d. h. nach Hegel der logischen oder metaphysischen Wahrheit in ihrem Verhältniß zur empirischen Wirklichkeit. Dem Philosophen jedoch in diese Tiefen zu folgen, was Ref., so viel an ihm ist, anderwärts zu thun sich beflissen hat, ist nicht der Zweck des gegenwärtigen Aufsatzes. Für diesen Zweck genügt es, wiederholt darauf hingewiesen zu haben, wie von jeder einigermaßen gründlich eingehenden historischen Kritik, welche den Hegelschen Standpunkt zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, schlechterdings keine andern Resultate in Bezug auf die Person Christi und die evangelische Geschichte, als die Straußischen und die Bauerschen, zu erwarten sind, so lange dieser Standpunkt dabei beharrt, Wahrheit im eigentlichen und strengen Sinne nur im „reinen Denken" zu suchen, „Anschauung und Vorstellung" aber für eine bloße Trübung des reinen Denkens, für das Element der „Unmittelbarkeit" zu erklären, welches der Geist abzustreifen hat, um zur Wahrheit

des reinen Denkens zu gelangen. Man weiß, welchen Weg der Widerlegung nach dem Erscheinen des Straußischen „Leben Jesu" und seiner „Schlußabhandlung" die Schule einzuschlagen anfing. Es regnete damals Recensionen und Abhandlungen, deren jede sich die Nothwendigkeit der Erscheinung des persönlichen Christus als Gottmenschen vom Standpunkte der Idee, d. h. des „reinen Begriffes", aus deducirt zu haben rühmte. Alle diese Abhandlungen sind, so viel wir haben bemerken können, schon jetzt der Vergessenheit anheimgefallen; einige hat Strauß selbst in seiner derben, aber für den Gesichtspunkt des natürlichen Menschenverstandes, in dessen Vertretung er als Krug's glücklicher Nachfolger anerkannt werden muß, schlagenden Manier treffend genug charakterisirt *). Für Br. Bauer, welcher damals unter jenen donquiroteschen Streitern in vorderster Reihe stand, ist es kein geringer Ruhm, bei Zeiten eingelenkt, und, in gründlicher Durchforschung des Thatbestandes, um den es sich handelt, die Einsicht gewonnen zu haben, zu welcher die Andern ihre naive Unwissenheit oder Unbekümmerniß um diesen Thatbestand nicht gelangen ließ. Dagegen ist und bleibt die Art und Weise, wie eben Bauer, der auf einen Augenblick der richtigen Einsicht so nahe gewesen und dicht an ihr vorübergestreift war, sich gleich darauf durch die Consequenzen des Systemes und durch die Leidenschaft, mit der er die Vertretung dieser Consequenzen übernommen hatte, zu den absurdesten, den gesunden Menschenverstand, dessen Vertreter im Dienste derselben Consequenzen sein Vorgänger Strauß gewesen war, aufs Aeußerste beleidigenden Resultaten fortführen ließ, in höchstem Grade charakteristisch für die Principien selbst, aus denen diese Consequenzen geflossen sind. So lange die Natur sich nicht dazu bekehrt hat, Feigen auf Disteln, und Weintrauben auf dem Dornbusch wachsen zu lassen, so lange wird man sich vergebens abmühen, dem Princip des „absoluten Wissens" oder der Philosophie des „reinen Begriffs" eine Frucht, wie die ächt historische Anschauung des persönlichen Christus wäre, zu entlocken.

---

*) Glaubenslehre II. S. 221 ff.

Bei dem Allem: sollen wir diesen, doch immer gewaltigen, von einem tüchtigen, respectablen Kraftaufwand begleiteten Anlauf, der solchergestalt wiederholt von dem Standpunkt der Hegelschen Principien zur Bewältigung des evangelischen Geschichtsinhaltes und zur Lösung des großen, darin enthaltenen Problems gemacht worden ist, für einen ganz vergeblichen, sollen wir jenen Kraftaufwand für ganz verloren achten? — Wir könnten, wenn wir hiermit aussprechen, daß dieß nicht unsere Meinung ist, uns einfach auf den Gemeinplatz berufen, daß ja in allen Gebieten der Forschung die Wahrheit nur durch wiederholte, vielseitige, oft auch entgegenlaufende Versuche und Bestrebungen an den Tag kommt, daß nicht selten der kräftig durchgeführte Irrthum schneller zu ihr hinführt, als ein auf dem richtigen Wege begriffenes, schwächeres Bemühen. Zudem ist ja gerade die Arbeit der historischen Kritik eine so schwierige, so vielfach in sich verzweigte und verwickelte, daß bei ihren Aufgaben weniger noch, als anderwärts, eine Lösung mit Einem Schlag zu erwarten steht, daß hier leichter noch ein Theil und oft sehr wichtige Momente der Wahrheit durch Arbeiten gewonnen werden, deren Resultat im Ganzen ein verfehltes zu nennen ist. Die Folgezeit wird lehren, inwieweit ein particuläres Verdienst solcher Art beiden Arbeiten, der Straußischen und der Bauerischen, allerdings zuzusprechen ist. Können wir unserseits, so weit jetzt unsere Einsicht reicht, dieses Verdienst auch nicht so hoch stellen, wie von Manchen wenigstens das der Straußschen Kritik schon gestellt wird, deren wahrer Werth zum Theil selbst von ihren Gegnern sehr überschätzt worden ist: so sind wir doch weit entfernt, ihnen jedes solche Verdienst abzusprechen. Aber nicht *diese* etwanige Bedeutung jener kritischen Unternehmungen ist es, auf welche hier, am Schlusse des gegenwärtigen Aufsatzes, hinzuweisen in unserer Absicht lag. Wir erwarten von ihnen, wenn nur erst die Zeit gekommen sein wird, in welcher ein unbefangneres, leidenschaftloseres Urtheil über Fragen, die jetzt nur den Partheieifer aufregen, möglich sein wird, noch eine Wirkung anderer Art, eine solche, die noch unmittelbarer dem Bereich der allgemeinen, philosophischen Interessen angehört, für welche

wir hier das Wort genommen haben. Wir erwarten nämlich, daß sie dienen werden, den großen Schritt zu beschleunigen, den unsere Zeit und die Wissenschaft unserer Zeit noch zu thun hat, um zum Bewußtsein über das wahre Verhältniß ihres Geistes, und des Geistes der Menschheit überhaupt, zu dem großen Gegenstande der evangelischen Geschichte zu gelangen; ein Schritt, dessen Folgen, wenn er einmal gethan sein wird, nicht blos für das wissenschaftliche, sondern auch für das religiöse, für das gesammte Geistesleben der Zukunft, in Wahrheit unübersehbare sind. Was wir mit diesem Schritte meinen, möge hier noch mit ein paar kurzen Worten ausgesprochen sein.

Kein Unbefangener kann es sich verbergen, daß auch unsere Zeit, wie alle frühere Zeiten seit Entstehung des Christenthums, im Ganzen und Großen zu dem Inhalte der evangelischen Geschichte noch in einem unfreien Verhältnisse steht. Um den geschichtlichen Charakter dieses Inhalts vor dem Andringen des philosophischen und des historischen Zweifels zu retten, findet sich die große Mehrzahl unserer heutigen Theologen noch immer genöthigt, zu einem Verfahren zu greifen, welches man auf jedem Gebiete der Profanhistorie als ein im höchsten Grade unwissenschaftliches bezeichnen, welches jeden, der sich seiner dort bedienen wollte, seines Credits als wissenschaftlicher Forscher für immer verlustig machen würde. Es ist, genauer angesehen, noch immer ein schwachherziger Autoritätsglaube, den sie als einziges Fundament des Positiven, das sie von Christo zu lehren haben, unterzulegen wissen, und die ultima ratio, diesem Fundamente Geltung zu verschaffen, ist zuletzt überall die Drohung mit dem Schreckbilde der absoluten Zerstörung alles Positiven, wenn man ihm dieses Fundament entziehen wolle; eine Drohung, die sich freilich durch den bisherigen Erfolg der meisten, von der Last jener Vorurtheile wirklich freien, kritischen Unternehmungen nur allzu sehr gerechtfertigt hat. Dieser Gesinnung und diesem Thun der Schriftgelehrten entspricht denn von Seiten der Gläubigen, die sie noch in der Gemeinde finden, eine mehr resignirte, als wirklich überzeugte, glaubensfrohe Hinnahme des Inhalts, der ihnen geboten wird, eine vorwaltende

Neigung, die Kluft zwischen geistlichen und weltlichen Dingen immer größer werden zu lassen, weil einmal eine wirkliche, lebendige Einheit des Welt- und des Gottesbewußtseins für sie nicht abzusehen ist, und eine hieraus mit Nothwendigkeit entspringende Krankhaftigkeit und Ueberreiztheit des von seinem natürlichen Boden, den es in dem Weltbewußtsein hat, losgetrennten religiösen Bewußtseins. Was sollen wir dazu sagen, wenn selbst der große Meister kritischer Forschung auf dem Gebiete der Profanhistorie, wenn ein Niebuhr, bei eigener offen ausgesprochener absoluter Skepsis in Bezug auf diese Dinge, für die Glaubensbedürftigen keinen andern Rath wußte, als die biblische Geschichte in ihrem ganzen Umfange ohne alle Untersuchung hinzunehmen, wenn er nur denjenigen für einen in der That christlich Gläubigen gelten lassen wollte, welcher dies zu thun sich entschlossen hat? Was sollen wir dazu sagen, oder was kann davon in Bezug auf die Religiosität der Menge die Folge sein? Wahrhaftig alles Andere eher, als eine solche Religiosität, wie sie der treffliche Mann, dessen Gesinnung seinerseits die reinste und edelste war, und mit ihm so manche andere edel und tüchtig Gesinnte bezwecken! Eine lautere, gesunde, kernhafte Religiosität kann nur in einem überzeugten Gemüthe Platz ergreifen; Ueberzeugung aber, eine solche, die sich von den Kreisen der Gebildeten und Wissenschaftlichen aus unter das Volk verbreitet, oder, wenn sie unter dem Volke Wurzel geschlagen hat, in der Einsicht jener Kreise ihre Unterstützung findet, ist in einem Zeitalter, dessen wissenschaftliches und Weltbewußtsein so erstarkt ist, wie das unsrige, nur möglich als Frucht einer vollkommen aufrichtigen, vollkommen nach allen Seiten ungehemmten wissenschaftlichen Forschung.

Solcher Forschung nun ist, meinen wir, durch die gewaltsamen kritischen Unternehmungen der neuesten Zeit und durch den Antheil, den an ihrer Richtung die philosophischen Principien haben, von denen sie ausgingen, das Ziel bezeichnet, welches dieselbe von jezt an unverrückbar zu verfolgen haben wird. Es ist durch sie an den Tag gekommen, wie, sowohl in historischer als in philosophischer Beziehung, das Ziel dieser Forschung kein

anderes sein kann, als ihr Fundament, wie sie also, zugleich mit ihrem Ziele, dieses ihr wissenschaftliches Fundament erst zu suchen hat, statt sich auf ein irgendwie, sei es in philosophischer Speculation, oder in anderweit beglaubigter Geschichte, äußerlich gegebenes Fundament zu stützen. Beides nämlich, sowohl das Ziel, als das Fundament, ist kein anderes, und kann nie und nimmer ein anderes sein, als die für die lebendige Anschauung, für die begeisterte Vorstellung zu gewinnende Gestalt des persönlichen Christus, welche sich durch ihre innere Wahrheit, nicht durch irgendwelche äußere Kennzeichen oder Zeugnisse aus fremdem Munde, als eine wirkliche, geschichtliche zu beglaubigen hat. Daß auf dem Wege einer äußerlichen, historischen oder vielmehr juristischen Beglaubigung zu keinem positiven Resultate zu gelangen ist: dies ist die wichtige Wahrheit, deren Bewußtsein als der unmittelbare Gewinn jener kritischen Arbeiten, wenn auch nicht der beiden hier zunächst besprochenen allein, betrachtet werden kann. Aber nicht blos in diesem negativen Resultate haben diese Arbeiten ihre Bedeutung für unsere Zeit und für die wissenschaftliche und religiöse Zukunft, sondern wesentlich in der Energie, mit der sich in ihnen der Versuch hervorgethan hat, ein unmittelbar in philosophischer Speculation, in reinem Denken zu erfassendes Princip an die Stelle der Anschauungen einzusetzen, welche, aber nicht in wissenschaftlicher Reinheit und Klarheit, und darum noch auf das Bedürfniß äußerer Beglaubigung hingewiesen, bisher die Christenheit aus der evangelischen Geschichtserzählung gezogen hat. Gewiß ist in dieser Energie die Macht nicht zu verkennen, mit der sich, wenn auch unter irrigen Voraussetzungen und in falscher Richtung, das Recht des Bewußtseins auf selbsteigenen, nicht blos erborgten oder erbettelten Besitz dessen gelten macht, worin es den höchsten Inhalt seiner religiösen Befriedigung und Zuversicht erkennen soll. Solchen Inhalt in dem Gebiete einer solchen Speculation aufzusuchen, die entweder des gegebenen historischen Stoffes, wenigstens in seiner Besonderheit und Einzelheit, nicht bedarf, oder die den gegebenen Stoff in der gewaltsamen Weise verunstaltet, wie die allerneueste Kritik es gethan hat,

und ihn seinerseits zur Ausgeburt eines rein theoretischen, nur auf niederer Stufe der Ausbildung zurückgebliebenen Bewußtseins macht, war ein Irrthum, der sich auf dem Stadium der philosophischen Entwicklung, durch welches sich hindurchzuarbeiten einmal die unserem Zeitalter zugefallene Aufgabe ist, nicht wohl vermeiden ließ; den selbst schon die Gewaltsamkeit des Uebergangs von der bisherigen Gebundenheit und Selbstentfremdung des Bewußtseins zu seiner unbeschränkten Freiheit fast mit Nothwendigkeit herbeiführen mußte. Unsere Zeit wird auch diesen Irrthum überwinden: die Elemente zu seiner Bezwingung sind schon gegeben, sowohl in philosophischer Speculation, welche mehr und mehr die Nothwendigkeit, aber auch die Möglichkeit einer Ergänzung des reinen Gedankens durch ein Element lebendiger, persönlicher Wirklichkeit, oder, psychologisch ausgedrückt, einer geisterfüllten, in sich selbst, nicht in etwas Aeußerem, das Moment ihrer Wahrheit und Gewißheit tragenden, Anschauung des Wirklichen, des Concreten und Einzelnen in Raum und Zeit, sich zum Bewußtsein bringt, als auch in der historischen Kritik und Forschung selbst, welche auf dem Gebiete der biblischen Geschichte allmählig den großen Beispielen, die sie selbst auf verschiedenen Gebieten der Profanhistorie sich gegeben hat, nachzufolgen beginnt. Wenn beide, die Speculation und die historische Forschung, dieses ihr Werk vollendet, die ihnen jezt zunächst gestellte Aufgabe gelöst haben werden: dann wird die Zeit gekommen sein, von der sich mit Wahrheit sagen läßt, daß Christus, der geschichtliche, persönliche, neu verjüngt unter sie getreten, oder neu für sie geboren ist.

Deduktion des Raumbegriffs und der drei Abmessungen des Rauminhalts.

Sendschreiben an Prof. Dr. Hermann Lotze in Leipzig

von

J. Prince-Smith Esq. *)

Ihre „Bemerkungen über den Begriff des Raumes", in dem ersten Hefte des achten Bandes dieser Zeitschrift, fielen mir in die Hände, gerade als ich eine Abhandlung über diesen selben Gegenstand vollendet hatte. Höchst erfreulich war es mir daher, in Ihren Bemerkungen eine Bestätigung der wesentlichsten Punkte zu finden, welche ich, von früheren Richtungen der Spekulation abweichend, aufzustellen gewagt hatte. Folgende Thesen, die Sie behaupten, stimmen vollkommen mit den Grundlagen meiner Untersuchungen überein:

„Die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit gehören wesentlich in die Metaphysik. Es giebt keinen dialektischen (formal-logischen) Uebergang zu ihnen von den abstrakten Begriffen aus."

„Die drei Dimensionen bestimmen keinen unendlichen kontinuirlichen Raum, sondern setzen diesen sammt dem Principe der Richtung voraus."

„Die Ausdehnung hat überhaupt keine aktuale Dimension, also auch nicht drei; sie ist vielmehr die Möglichkeit unendlicher Richtungen."

Diese sind, mit einer Ausnahme, Ihre sämmtlichen positiven Behauptungen. Ihre negirenden Thesen sind alle in der einen

---

*) Verfasser der Abhandlung „Definition paralleler Richtung". Berlin 1842.

Aussage enthalten, welche schon meine unbedingte Zustimmung erhalten hat, nämlich: daß es keinen formal-logischen Uebergang zu den Grundbestimmungen der Anschaulichkeit von den abstrakten Begriffen aus giebt; oder, wie Dr. Taute in Königsberg *) so treffend sagt: „wohl bilden sich leicht Allgemeinbegriffe auf Grund wirklicher Anschauungen; der Rückweg ist indessen abgeschnitten, sobald das Denken einmal vom Gegebenen abspringt."

Die eine Ausnahme, welche ich, bei meiner sonst völligen Beipflichtung, habe machen müssen, ist diese: „Die rechtwinkelige Dreiheit ist das Gesetz der empirischen kosmischen Lagenverhältnisse. Jeder, der den unermeßlichen Raum sich unter dem Schema der drei Vertikalen vorstellt, richtet sogleich die Endpunkte einer Linie nach dem Zenith und dem Nadir, die anderen beiden nach den entsprechenden ausgezeichneten vier Horizontpunkten. Die Dreiheit der senkrechten Dimensionen ist nur ein Nachhall der concreten Welteinrichtung." — Dies ist freilich Ihre eigenthümlichste Entdeckung und Ihre eigentliche Lösung der Frage, insofern Sie überhaupt eine Lösung derselben beabsichtigt haben mögen. Sie erwähnen indessen diesen Punkt fast nur beiläufig und gehen auf keine strenge Begründung Ihrer Aufstellung ein, sondern lassen sie als einen bloßen Einfall dastehen. Es scheint überhaupt, als haben Sie durch Ihre scharfsinnigen Einwürfe den ganzen Gegenstand vielmehr nur anregen und vorbereiten, als entscheiden wollen. Eine so vortreffliche Vorbereitung haben Sie auch, durch Hinweisung auf die richtigen Ausgangspunkte, gegeben, daß es mir unmöglich scheint, wenn man Ihre Richtung festhält und verfolgt, die wahre Aufklärung über die Sache zu verfehlen. — Ich stimme zwar ganz damit überein: „daß die drei rechtwinkeligen Dimensionen keineswegs auf rein metaphysischer, noch mathematischer Nothwendigkeit beruhen." Es kann aber nicht genügen, „die specifische Eigenheit derselben", wie Sie es thun, „einer bloßen Erinnerung an concrete Verhältnisse zuzuschreiben." Es läßt sich auch fragen, in wie fern die von Ihnen hervorgehobenen Verhältnisse

*) Religionsphilosophie, Levin, Elbing 1840.

concret zu nennen sind. Unter dem Aequator geben allerdings der regelmäßige Auf- und Untergang der Sonne, die Unbeweglichkeit der Polarsterne, die senkrechte Stellung der Menschen und Bäume feste Punkte; aber die Verbindung dieser durch Linien, zur Gewinnung einer Norm für Richtungen ist nichts Concretes, und nur die Anwendung einer Methode, nicht Begründung derselben. Wenn nun die Erdaxe nicht nur um sich selbst, sondern auch ihren Mittelpunkt rotiren möchte, würde man alsdann seinen Horizont anders als in vier gleiche Theile theilen, oder den Rauminhalt der Körper anders als durch die Vertikale messen? Die Dreiheit der Raumdimensionen ist kein „bloßer Nachhall der concreten Welteinrichtung"; sondern die Anwendung dreier Vertikalen als Norm für die Richtungen im Weltraum und für die Bestimmung des Rauminhalts beruht auf dem einen Gesetze, welches unserer Methode der geometrischen Bestimmung zu Grunde liegt. — Die Lage der Raumdimensionen gegen einander wird durch das Princip der geometrischen Methode festgesetzt. Wollen wir uns diese Dimensionen in der Vorstellung vergegenwärtigen, so müssen wir ihnen auch eine Lage gegen uns selber geben. Die Richtungslinien der Himmelsgegenden sind uns sehr geläufig; daher liegt es uns sehr nahe, die Raumdimensionen ihnen parallel zu legen. Aber noch näher und geläufiger ist uns die Richtung unseres stehenden Körpers, unserer entgegengesetzten Arme, unseres Gesichts und Rückens; und diese, glaube ich, häufiger als die Weltgegenden, bestimmen die Lage, die wir den vorgestellten Raumdimensionen geben. Es ist aber weit entfernt davon, daß hierin irgend ein nothwendiger Zusammenhang herrscht. Ganz im Gegentheil; wir müssen den Raumdimensionen irgend eine Lage gegen uns in der Vorstellung geben; wir sehen ein, daß es ganz gleichgültig sei, welche? — wir wählen also die familiärste, um uns nicht unnütze Mühe mit einem anderweitigen Bestimmen zu machen. Ist uns eine bestimmte Lage der Raumdimensionen gegen uns gegeben, so beruhigen wir uns völlig dabei; denn es fällt uns niemals ein, wenn wir z. B. ein Parallelepipedon messen, ihn erst horizontal zu legen und nach Nord und Süd zu richten. Aber die allgemeine Restriktion des

Verstandes auf die Produktion just dreier vertikalen geraden Linien, als Normvorstellung für die Bestimmung des Rauminhalts, muß tiefer begründet sein. Die Aufklärung dieses Punktes wäre nichts Anderes, als die Enthüllung des Grundprincips unserer geometrischen Bestimmungsmethode. Eine solche erwünschte Lösung habe ich, durch Zurückführung auf die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit und die daraus erwachsenden psychologischen Gesetze, zu erreichen gesucht. — Hieraus ersehen Sie, daß ich in allen Punkten mit Ihnen übereinstimme, so weit Sie gehen; nur will ich nicht da stehen bleiben, wo Sie sich beruhigt haben in Ihren Bemerkungen, die keineswegs erschöpfen wollten. Ich werde mich bemühen, darzuthun, wie viel mehr noch, auf Ihren Grundsätzen, die auch die meinigen sind, sich errichten läßt.

Der große Kant führt den Satz: „daß der Raum durch drei vertikale Abmessungen erschöpft sei", als Beispiel eines apodiktischen synthetischen Urtheils an. Das Prädikat solcher Urtheile, sagt er, liegt außer dem Subjekte, ob es zwar mit demselben in nothwendiger Verknüpfung steht. — Da es nun, ausgemachter Weise, gar keine Verknüpfung ohne Identität giebt; und die Nothwendigkeit eines Urtheils nicht in der Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte, sondern in der Verknüpfung von Bestimmungen zu einem Subjektbegriffe, liegt; so suchte ich, durch eine Korrektion in der Aufstellung dieses Satzes, die Identität des Prädikats mit den nothwendigen Bestimmungen des Subjekts augenfällig zu machen. „Erschöpft", heißt es an jener Stelle, „erschöpfend bestimmt wird der Raum seinem Inhalte nach durch drei vertikale Abmessungen." Unsere Bestimmung des Rauminhalts besteht in quantitativer Vergleichung der Linien, welche die Grenzpunkte eines Raumes verbinden; alle räumliche Bestimmung beruht auf Begrenzung, und kann keine andere Basis haben. Was soll denn die Abmessung oder Dimension eines unbegrenzten Raumes heißen? Drei Vertikale bestimmen nur das Parallelepipedon; die Sphäre wird durch Eine Abmessung bestimmt, und eine unregelmäßige Figur bedarf zu ihrer Bestimmung unendlich viele. Wenn nun alle Linien, die man im unbegrenzten Raume, aus einem Punkte nach

allen Richtungen ziehen möge, unendlich, also gleich sind, so ist der Raum kein Parallelepipedon, und kann nicht mit drei Vertikalen bestimmt werden. Wer von den Dimensionen des unendlichen Raumes spricht, welche auch ein Verhältniß gegen einander haben müßten, redet in der That von den Grenzentfernungen und der Gestalt des Unbegrenzten! Wie man zu einer solchen Ungereimtheit verleitet werde, soll im Verfolge klar gemacht werden. — Also nicht der Raum an sich, der unbegrenzte Raum, sondern der gemessene, mithin begrenzte Raum wird durch Abmessungen bestimmt. „Messen" heißt: einem Maaßstabe congruent vorstellen. Unser Maaßstab des Rauminhalts ist der Cubus, oder Parallelepipedon mit gleichen Dimensionen. Also kommt der Satz endlich so zu stehen: „Der Inhalt jedes nach unserer Methode gemessenen oder als Cubus vorgestellten Raumes wird durch drei vertikale Abmessungen erschöpfend bestimmt." Der Kantische Satz wird erst dann wahr, wenn man ihn so aufstellt, daß das Prädikat als eine im Subjekt nothwendig enthaltene Bestimmung einleuchtet; denn es läßt sich leicht erweisen, daß das als Cubus Vorgestellte und das durch drei gleichgetheilte Vertikale Bestimmte identisch seien. Das Apodiktische dieses Satzes liegt aber nicht in dieser Identität des Prädikats mit den Bestimmungen im Subjekte; denn alle Urtheile überhaupt beruhen auf solcher Identität und sind innerhalb eines gegebenen Subjektbegriffs apodiktisch; sondern es geht aus der Nothwendigkeit hervor, in der wir uns befinden, jeden gemessenen Raum auf den Cubus zu reduciren, insofern er für unsere Methode erschöpfend bestimmt sein soll.

Wir haben demnach drei Probleme, durch deren Lösung allein die aufgeworfene Frage beantwortet werden kann: I. den Begriff des Raumes an sich, als eines Unbegrenzten, in seinen Beziehungen zu dem Begrenzten; II. die Bestimmung des Rauminhalts nach den Entfernungen der Grenzpunkte durch gerade Linien; III. die Bestimmung des Rauminhalts des Cubus durch drei Vertikale, und dessen nothwendige Anwendung als Normvorstellung. — Ich werde diese Probleme einzeln der Reihe nach zergliedern und beleuchten, und dasjenige, was mir als eine genügende Lö-

sung erscheint, den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen. Dünkt es ihnen aber, daß ich überhaupt in einer zu niederen Schicht der spekulativen Atmosphäre beharre, indem ich mich fest an die Grundbestimmungen der Anschaulichkeit halte und hierauf alle psychologische und logische Gesetze begründe, so muß man dieß der Eigenthümlichkeit meiner englischen Erziehung zuschreiben, welche ein umfassendes und ernstes Studium deutscher Philosophen noch nicht hat vertilgen können.

---

1. Vergleichen wir das Wahrnehmen durch unsere verschiedenen Sinne, so finden wir, daß Gesicht und Getast uns das Unterschiedene, oder das gleichzeitig auf einen Sinn einwirkende Mannigfache, auf ganz andere Weise entgegenhalten, als wie es Gehör, Geruch und Geschmack thun. Für Gesicht und Getast giebt es nämlich, im Aggregate der Erscheinungen, einen unmittelbaren Uebergang von einer Erscheinung zu der davon verschiedenen; und die Anwesenheit je einer Erscheinung bedingt die Abwesenheit jeder anderen Erscheinung, indem jede, ohne sich zu vermischen, sich scharf von der andern abgränzt. Dagegen vermischen sich dermaßen die gleichzeitigen verschiedenen Einwirkungen auf Gehör oder Geruch oder Geschmack, daß sie sich gegenseitig völlig durchdringen und eine einzige Wahrnehmung erzeugen. Verschiedene musikalische Instrumente, deren Tonschwingungen ganz gleichmäßig anhalten, bilden für das Ohr einen einzigen Ton; alle die hundertfältigen Species in einem Apothekerladen vereinigen sich zu einem Geruche; und eben so ist es mit dem Geschmack, insofern nicht ein Bestandtheil des Gekosteten früher die Gaumennerven afficirt oder länger seine Wirkung fortsetzt, als die anderen. Das Einzelne heben wir aus solchem Gemenge nur durch Uebung und Erfahrung heraus; sowie der Maler die Bestandtheile einer Farbentinte angiebt, in welcher doch keines der einfachen, zur Mischung gebrauchten Pigmente rein erscheint. Sollte Jemand geneigt sein, diese unbedingte Vereinigung gleichzeitiger mannigfacher Einwirkungen auf Gehör oder Geschmack oder Geruch zu bestreiten; so ist es doch gewiß und unbestreitbar, daß wir zwischen dem Gegebensein des gleichzeitigen Mannigfachen

für diese Sinne und dem Gegebensein eines Aggregats für Gesicht und Getast einer hinlänglichen Abweichung gewahr werden, um darin einen Gegensatz zu besitzen, aus welchem ein Begriff hervorgehen kann. Der Besonderheit in diesem Gegebensein für Gesicht und Tastsinn werden wir durch das Vermissen derselben bei anderen Sinnen bewußt. Halten wir nämlich die Arten des Gegebenseins des Aggregats für alle äußeren Sinne gegen einander, so muß, damit wir für alle eine gleiche Vorstellung gewinnen, der unmittelbare Uebergang, das gegenseitige Ausschließen unter dem gleichzeitigen Mannigfachen für Gesicht und Getast hinweggedacht werden. Dieses Hinweggedachte wird dadurch zum Begriffe eines Verhältnisses, das wir Sonderung nennen; und zwar solche Sonderung, als wie Gesicht und Getast sie uns darbieten. Das Wesen dieser Sonderung, ihrem Grunde und Inhalte nach, ist nicht im Begriffe enthalten; denn dieser hat als Begriff nur einen negativen Inhalt. Positiv haben wir die Sonderung nur als Anschauung, wenn wir schauen und tasten; aber als Begriff ist sie nur „das im Aggregate für Gehör, Geruch, Geschmack Nichtenthaltene." Der Grund und Inhalt dieser Vorstellung des Gesondertseins liegt im Gegebenen, ist ein Urphänomen, wird erlebt und nicht erdacht, und kann nur durch Reproduction des Erlebnisses positiv gedacht werden. Durch Begriffe den Grund derselben erklären wollen, ist einfältiges Bemühen; denn aus dieser unmittelbaren Wahrnehmung des für Gesicht und Getast Gesonderten gehen die Begriffe selbst hervor, die man ihr zum Grunde legen möchte. Alle Ausdrücke, die man anwenden kann bei dem Versuche, diese Vorstellung auf einen Begriff zu stützen, sind, wie man gleich einsehen sollte, sämmtlich nur aus der concreten Erscheinung selbst abgeleitet, und können selber sich nur auf diese allein stützen; als z. B. Uebergang, unmittelbar, gegenseitig, Ausschließen, Aeußeres, Inneres, partes extra partes, Form, Inhalt, Aggregat. Diese Worte bedeuten nur Beziehungen, welche aus jener dem Gesichte und Getaste eigenthümlichen Weise, uns das gleichzeitig Mannigfache zu geben, entwickelt sind. Also kann man nicht durch sie dasjenige herstellen, wodurch

sie selber hergestellt werden, — man kann sie nicht ihrem eigenen Grunde unterlegen. Fragt man also: „was ist Sonderung, positiv, an sich?" so giebt es darauf nur eine positive Antwort: „schaue und betaste." Hat man nun, aus der unmittelbaren Wahrnehmung, das Gegebene wohl erfaßt, und fragt man alsdann, verständiger Weise, welche Begriffe aus den Moden dieses Gegebenseins durch das Denkvermögen gewonnen werden, so kann man darauf verständlichen und genügenden Aufschluß erhalten.

Unsere Wahrnehmungen sind uns überhaupt als unterschieden gegeben. Dies Unterschiedensein ist das allgemeinste Urphänomen; es wird nicht durch Verstand erfunden und festgestellt, sondern bedingt die Möglichkeit eines Verstandesgebrauchs überhaupt; die Wissenschaft kann nichts mehr, als die Momente der Thätigkeit aufzählen, welche der Verstand, auf dieses Urphänomen der Sinnlichkeit sich fußend, äußert. Für Gesicht und Getast wird das Unterschiedensein im Gleichzeitigmannigfachen durch die Sonderung bedingt; wir unterscheiden das Einzelne im Aggregate, nur insofern wir einen unmittelbaren Uebergang wahrnehmen. Wo Erscheinungen nur allmählig in andere übergehen, als bei den in einander sich verschmelzenden Farbenabstufungen eines Abendhimmels, da ist nicht jede für sich bestimmt zu unterscheiden. Auch muß dieser Uebergang ununterbrochen sein, — für die zu unterscheidende Erscheinung nur anwesend, gar nicht abwesend sein. Diesen Uebergang nennen wir Grenze; die ununterbrochene Grenze ist Umgrenzung, d. h. Begrenzung mit Negirung alles Aufgehobenseins derselben. — Das Zusammensein verschiedener gesonderter Erscheinungen wird, wie schon gesagt, erlebt, nicht erdacht; daher können wir uns von diesem Zusammensein an sich eben so wenig durch Begriffe Rechenschaft geben, als von dem Sein des Sinnlichgegebenen überhaupt. Durch Vergleichen aber gewinnen wir, aus der Anschauung dieses Zusammenseins, Begriffe von Beziehungen, welche allen Vorstellungen des also Gegebenen nothwendig anhangen müssen, und deren Entwicklung unsere vorliegende Aufgabe ausmacht. — Wenn wir nun Umgrenzung „unmittelbaren Uebergang und gegenseitiges Ausschließen" nennen, so wollen wir

dadurch keineswegs deren Wesen erklärt haben, sondern sie nur durch die zunächst aus ihr abgeleiteten Begriffe bezeichnen. Wir wollen damit nur das Denkvermögen auf das anzuschauende Objekt hinleiten, nicht (wogegen wir auf das nachdrücklichste verwarnen) aus dem Denkvermögen dieses Objekt erzeugen. Aber auf den unmittelbaren sinnlichen Grund unserer Begriffe blos hinzuzeigen, bereitet uns Verlegenheit; denn es stehen uns keine Worte zu Gebote, welche unmittelbar auf denselben treffen können; sondern nur Ausdrücke für dasjenige, was durch Abstraktion daraus abgeleitet worden ist.

Durch Begrenzung also wird, wie gesagt, eine Erscheinung im Aggregate unterschieden; und insofern sie völlig unterschieden wird, muß sie als völlig umgrenzt gegeben sein. Aber Begrenzen ist ein Gegenseitiges; und jede Erscheinung, insofern sie eine andere begrenzt, wird auch selber von dieser begrenzt. Betrachtet man nun die eine Erscheinung als Gegensatz zu den sie begrenzenden Erscheinungen, so gewinnt man die Vorstellung von Innerem und Aeußerem. Diese sind alternirende Verhältnißbegriffe; und es muß, unter dem angeschauten Umgrenzten, dasjenige, was nicht Aeußeres ist, Inneres sein; denn der Begriff vom Inneren entsteht nur durch Negation aus der Vorstellung des Aeußeren. Wenn man lediglich und allein schlechthin homogene Erscheinungen, also kein Aggregat, keine Umgrenzung erlebt hätte, so würde man zwar dasjenige anschauen, was an sich das Innere (aber nicht die Innerlichkeit) der Erscheinung ausmacht; man hätte jedoch keine Vorstellung von demselben, als *von einem Innern*; denn Inneres bezeichnet keine Eigenschaft des Angeschauten, keine einseitige Erscheinung an sich, als Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit, sondern lediglich eine Beziehung, und zwar zu anderen, als umgrenzend wahrgenommenen Erscheinungen; und es sagt nur, daß das als umgrenzt Gedachte nicht das Umgrenzende sei. Man kann aber diesen Begriff beliebig auf jede Erscheinung im Aggregate beziehen; alsdann wird, der Reihe nach, Alles zum Aeußeren, was zuvor als Inneres gedacht war.

Alle umgrenzten Erscheinungen sind ausgedehnt. Nichts ist

ausgedehnt, als was für Gesicht und Getast begrenzt erscheint, oder als so erscheinend gedacht werden kann. Ferner, wenn man durch Gesicht und Getast nur schlechthin homogene Eindrücke und kein Aggregat erlebt hätte, so würde man zwar die Erscheinungen successiv an sich anschauen, aber sie doch nicht als ausgedehnt betrachten können. Hieraus läßt sich schließen, daß Ausdehnung keine Eigenschaft der Erscheinung, sondern nur eine Beziehung derselben ausdrückt, und zwar eine solche, welche auf der durch Gesicht und Getast gegebenen Umgrenzung beruht. Um diese Beziehung und ihre Funktionen ganz sicher zu erfassen, müssen wir den Gegensatz aufsuchen, aus welchem der Begriff für das Bewußtsein ausgesondert wurde.

Begrenzen ist nichts Einseitiges, sondern ein Gegenseitiges. Die eine Erscheinung im Aggregate begrenzt die andere und, insofern sie dies thut, wird sie auch von dieser andern begrenzt. Die Grenzen einer Erscheinung im Aggregate sind identisch mit den anstoßenden Grenzen der sie umgebenden Erscheinungen. Wir nehmen aber nicht nur den unmittelbaren Uebergang von einer Erscheinung zur andern, sondern auch den mittelbaren wahr; dort nämlich, wo eine Erscheinung, mit zweien anderen grenzend, den Uebergang von der einen zur anderen vermittelt. Der unmittelbare Uebergang zwischen zweien sich begrenzenden Erscheinungen schließt jede vermittelnde Erscheinung aus. Aber im Aggregate kann eine Erscheinung wahrgenommen werden, nur insofern sie umgrenzt ist, also mit anderen Erscheinungen eine Begrenzung vermittelt, also nicht ausgeschlossen ist. Das Ausgeschlossensein oder Nichtvermitteln einer Begrenzung ist demnach der gesuchte Gegensatz; und Nichtausgeschlossensein, oder das Vermitteln einer Begrenzung mit umgebenden Erscheinungen im Aggregate für Gesicht und Getast, ist der wahre Gegenstand, der eigentliche Inhalt des Begriffs „Ausdehnung". Gesetzt, eine Erscheinung vermittelte nicht die Begrenzung mit den sie umgebenden Erscheinungen, so vermittelte sie auch nicht ihre eigenen Grenzen, denn jene sind mit diesen identisch; sie wäre alsdann keine Erscheinung für Gesicht und Getast; denn das Zusammenfallen ihrer eigenen Grenzen

würde ihr Ausgeschlossensein, ihr Nichtwahrgenommenwerden in sich schließen. — Wir müssen hier, wie bei jedem Schritte, unsere frühere Verwarnung wiederholen: wir dürfen nämlich nicht versuchen, Wahrnehmungen aus Begriffen, sondern nur Begriffe aus Wahrnehmungen zu construiren. Reden wir also von Angrenzen, Vermitteln, Ausschließen, so können diese Beziehungen, welche von der Art des Gegebenseins für Gesicht und Getast abgeleitet sind, nicht das ursprüngliche Gegebensein selbst erklären. Wir können also das Ausgedehntsein, als ursprüngliches Moment des Gegebenseins, nicht an sich auf einen Begriff zurückführen, denn es ist aus keinem Begriffe hervorgegangen; sondern wir können nur den Begriff auf das Gegebene, woraus er abgeleitet ist, zurückführen. Aber um das Gegebene zu bezeichnen, müssen wir uns lauter abgeleiteter Bezeichnungen bedienen, weil wir Sprache nur für unsere Begriffe haben, und alle Begriffe Ableitungen sind.

Unser Begriff „Ausdehnung" zielt also auf keine Eigenschaft der Erscheinung an sich, als qualitative einseitige Modifikation der Sinne; sondern lediglich auf eine Beziehung unter Erscheinungen für Gesicht und Getast, insofern sie umgrenzt oder unterscheidbar im Aggregate sind. Der Inhalt des Begriffs ist „Nichtausgeschlossensein"; er wird aus einem der Wahrnehmung gegebenen Gegensatze, durch Negiren, eliminirt, und hat demnach, als Begriff, nur negativen Inhalt; weil Begriffe das Ursprünglichgegebene nicht positiv wiedergeben können, sondern dies dem concreten Vorstellen überlassen müssen. Wozu wäre der Begriff, wenn er das Amt der concreten Vorstellung verrichtete? Und doch will man für ihn dieses aus aller Macht erstreben, so sehr man auch die concrete Vorstellung verschmäht! — Die Bezeichnung der Ausdehnung könnte nicht einer schlechthin einfachen, nicht als begrenzt wahrgenommenen Erscheinung beigelegt werden; denn eine solche könnte nicht ursprünglich diesen Begriff für das Bewußtsein herausstellen. Wenn wir nur schlechthin einfache Erscheinungen für Gesicht und Getast erlebt hätten, ohne Umgrenzung wahrzunehmen, so würden wir allerdings die ausgedehnte Erscheinung vor uns haben, aber sie nicht als ein Ausgedehntes uns vorstellen können;

denn es würde der Gegensatz fehlen, der allein uns in den Stand setzt, einen Begriff durch Vergleichen als von einem Verhältnisse zu bilden. — Ist man aber dessen nicht klar bewußt, und versucht man, die Ausdehnung, als Eigenschaft im Sein des Ausgedehnten, durch einseitiges Anschauen zu erkennen, anstatt unsern Begriff, als auf ein Verhältniß der Umgrenzung zielend, aufzufassen, — was kommt dann dabei heraus? Man verfällt auf eine verworrene Vorstellung, daß Ausdehnung, als zahllose neben einander befindliche Punkte, und Materie, als eine Anhäufung unendlich kleiner Theilchen gedacht werden müsse, oder man geräth auf etwas dem Aehnliches. Was sind aber Punkte und unendlich kleine Theilchen? Sie haben eigentlich keine Ausdehnung, sonst wären die Punkte Flächen und die Theilchen nicht unendlich klein. Wenn Punkte und unendlich kleine Theilchen streng ihrem Begriffe gemäß gedacht werden, fallen die Grenzen ihrer Umgebung zusammen; dadurch werden sie in Wahrheit ausgeschlossen und können keine Elemente der Ausdehnung liefern. Aber man sucht doch, in seiner verkehrt angestellten Betrachtung, durch unendliche Vervielfältigung und Anhäufung, sie auf irgend eine Weise mit Ausdehnung in Verbindung zu bringen; als ob die Unendlichkeit der Menge die Unendlichkeit der Verkleinerung aufhöbe. Man stellt sich zwar jeden Punkt, als ohne Dimensionen, jedes Theilchen als unendlich klein, aber beides als doch nicht absolut ausgeschlossen vor — kurz, und hierin liegt es eben, — man erschleicht hierbei eine Verneinung des Ausgeschlossenseins, und gewinnt somit den wahren Gegenstand des Begriffes „Ausdehnung", obgleich auf so verkehrte Weise, daß man dessen Beschaffenheit und Functionen nicht erkennt.

Die Einwirkungen auf Geruch, Gehör, Geschmack, welche stets ohne Umgrenzung wahrgenommen werden, können nicht als ausgedehnt gedacht werden. Locke bemerkt hierüber: „Hätte man eben so sehr über den Geschmack und Geruch, als über Gesicht und Getast nachgedacht; hätte man sogar die Empfindungen von Hunger und Durst und andere Schmerzen betrachtet, so hätte man gefunden, daß diese gar keine Vorstellung von Ausdehnung ent-

halten" — nicht etwa, wie er hinzugefügt, „weil Ausdehnung, so wie andere Sinneswahrnehmung eine materielle Einwirkung (? an affection of body) sei, deren Wesen unsere groben Sinne nicht zu durchschauen vermögen"; sondern, weil gedachte Empfindungen nicht als umgrenzt für Gesicht und Getast wahrgenommen werden; „Ausdehnung" aber nur die Beziehung ausdrückt des solchergestalt Wahrgenommenen zu dem nicht solchergestalt Wahrgenommenen; oder, unter Erscheinungen, die nur als umgrenzt gegeben sind, die Beziehung des Wahrnehmbaren zum Nichtwahrnehmbaren. — Dr. Beneke bemerkt in seiner Psychologie: „die Wahrnehmungen der drei übrigen Organsinne, Geruch, Gehör, Geschmack, enthalten nichts von räumlicher Ausdehnung in sich: was wir davon in ihnen zu finden meinen, ist nur Produkt sehr inniger Associationen mit parallelen Gesichtsanschauungen. Daher ist es durchaus falsch, mit Kant, den Raum als die Grundanschauung für alle äußeren Sinne, oder gar für einen allgemeinen äußeren Sinn (als Ein Gesammtvermögen) aufzuführen".

Diese Erklärung (nicht der Ausdehnung an sich, die sich nicht erklären läßt, sondern) unseres Begriffes von Ausdehnung erhält eine weitere Bestätigung, wenn wir auf die Bestimmung der Moden der Ausdehnung, welche nur mit Rücksicht auf Umgrenzung möglich ist, zu sprechen kommen. Es läßt sich aber auch auf eine etwas andere Weise der Gegensatz, welchen die Begrenzung darbietet, hervorheben. Die Grenze ist nämlich das Aufgehobensein, das negative Moment der für Gesicht und Getast wahrnehmbaren Erscheinung. Die Erscheinung selbst mag als ausgedehnt betrachtet werden, insofern dieser Begriff das Nichtaufgehobensein bezeichnet; nämlich nicht so aufgehoben, als wie dieß durch Begrenzung geschieht, welche der Gegensatz ist, worauf unser Begriff der Ausdehnung, als eines Verhaltens, sich bezieht. Wenn man also eine Erscheinung für Gesicht und Getast als unbegrenzt sich denkt, so ist sie immer ausgedehnt, weil ihr Nichtaufgehobensein durch Begrenzung absolut gesetzt wird; sie hat aber keine bestimmbare Ausdehnung, wenn sie keine Umgrenzung hat. — Wenn unser Begriff von Ausdehnung das Wesen des Ausgebreitetseins für Gesicht

und Getast beträfe, anstatt auf ein bloßes Verhalten desselben zu seinem Gegensatze sich zu beschränken, wie könnten wir von der Ausdehnung eines Tones z. B., oder einer Zeit reden, in der doch nichts sich findet, was dem Wesen des Ausgedehntsein für Gesicht und Getast homogen wäre? Aber die Grenzen eines Tones sind Anheben und Aufhören, als dessen negative Momente; und der Gegensatz dieser, als positives Moment, möge Ausdehnung heißen, welche ein Nichtaufgehobensein ist. Das Verhalten ist in beiden Fällen gleich, obschon das sich Verhaltende vollkommen heterogen ist; das Ausgebreitetsein einer Fläche und das Anhalten eines Tones sind völlig unvergleichbar; eben so das Schwinden einer Fläche an der Grenze und das Schwinden eines Tones beim Aufhören. Aber das Verhalten des einen zum anderen, als des positiven zum negativen Momente, ist in beiden homogen; und der Begriff dieser bloßen Beziehung, welche nur den Gegensatz, nicht das Wesen des sich Entgegengesetzten betrifft, kann wohl unter der Benennung „Ausdehnung" auf beides angewendet werden.

Setze ich die inneren Merkmale eines begrenzten Gegenstandes als vorhanden, aber indem ich sie zu bestimmen unterlasse, während der Modus der Umgrenzung, das äußere Verhalten, bestimmt bleibt; so habe ich die Vorstellung eines bestimmt begrenzten oder gestalteten Körpers. Hebe ich das Bestimmen der Umgrenzung auf, so habe ich den Körper im Allgemeinen. Sehe ich nun ganz von Umgrenzung ab, so habe ich Materie, welche sich nur dadurch von Körper unterscheidet, daß dieser mehr an die Vorstellung des Umgrenztseins, wenn auch ohne Bestimmen desselben, gebunden ist. Setze ich nun, bei diesem Absehen von der Umgrenzung, die inneren Merkmale als bestimmt, so habe ich einen Stoff. Wie Materie und Stoff ausgedehnt bleiben, geht aus dem Obengesagten hervor. (Der nächste Grund für das Prädikat der Ausdehnung, in unserer Vorstellung von Stoff und Materie, ist der, daß wir sie, als aus Theilchen bestehend, uns vorstellen müssen; wir denken also Umgrenzung in ihr Erscheinen hinein, und machen ihre Ausdehnung zu einer Summe, obgleich wir von der Begrenzung der Totalerscheinung absehen; — die

Erklärung, warum wir dieß müssen, beruht auf einem psychologischen Gesetze, dessen Entwickelung aus den Grundbestimmungen der Anschaulichkeit uns hier viel zu weit führen würde.]

Denke ich aus der Vorstellung eines Körpers die inneren Merkmale ganz weg, sehe ich von ihrem Vorhandensein gänzlich ab, so komme ich auf den Begriff eines begrenzten Raumes. Ist der Körper bestimmt begrenzt gedacht, so wird der Raum auch bestimmt begrenzt sein; wenn nicht, so nicht. — Sagt man also: „jeder begrenzte Gegenstand nimmt einen Raum ein", so sagt man damit nur: „die Vorstellung jeder als gesondert im Aggregate für Gesicht und Getast wahrgenommenen Erscheinung enthält die Vorstellung der Bedingungen des also Wahrgenommenwerdens". Dieser Satz ist analytisch; und das Apodiktische desselben beruht, wie jede allgemeine Wahrheit, auf dem Urphänomen einer Synthesis des Sinnlichgegebenen mit den Grundbedingungen des Gegebenseins. — Hier dürfte es noch nöthig sein, auf den Unterschied zwischen dem von einem Körper eingenommenen Raume, und der Ausdehnung eines Körpers, deren Bestimmungen identisch sind, aufmerksam zu machen. — Schaue ich nämlich vorzugsweise das bestimmte Begrenztsein eines Körpers an, ohne jedoch die unbestimmten inneren Merkmale zu entfernen, so habe ich die Vorstellung von dessen Ausdehnung. Entferne ich, bei Betrachtung bestimmter Begrenzung, die inneren Merkmale gänzlich aus der Vorstellung, so habe ich, wie schon gezeigt, den vom Körper eingenommenen Raum. Sagt man nun: „der von einem Körper eingenommene Raum ist seiner Ausdehnung gleich", so sagt man damit nur: „das äußere Verhalten eines begrenzten Gegenstandes ist sich selber gleich". Der Unterschied der beiden Begriffe: eingenommener Raum und Ausdehnung, beschränkt sich blos auf das Vorstellen innerer Eigenschaften des Dings, nämlich: entweder als vorhanden, oder als nicht vorhanden. Da aber beide Begriffe auf äußeres Verhalten zielen, und von diesem allein ihre Bestimmungen erhalten, während innere Eigenschaften der Erscheinung für die Zwecke der Vorstellung nicht in Betracht kommen, so betrifft der Unterschied nur das Unwesentliche der Begriffe.

Habe ich, bei dem Begriff eines unbestimmt begrenzten Raumes, alle innere Eigenschaft hinweggedacht, indem ich nur „das Wahrnehmen einer Umgrenzung für Gesicht und Getast" setze, so kann ich das Abstrahiren noch um einen Schritt weiter führen, und auch die Umgrenzung negiren. Alsdann habe ich den Begriff des unbegrenzten Raumes, des Raumes im Allgemeinen. Von diesem können wir uns keine unmittelbare sinnliche Vorstellung machen; denn wir können nur Flächen, Begrenzungen, sehen und betasten, welche im Raume negirt sind; als ein Geschmecktes, Gehörtes, Gerochenes, können wir ihn noch weniger uns vergegenwärtigen, da wir sogleich erkennen, daß er keine direkte Beziehung auf diese Sinne hat. Da wir indessen alle unsere Begriffe versinnlichen müssen, für jeden eine Anschauung suchen, so stellen wir uns, wenn wir an den leeren unendlichen Raum denken, Alles grau oder schwarz umher vor unsere Augen, — als schauten wir in eine unabsehbare Weite und Tiefe, ohne Gegenstände zu gewahren; dieser Zusatz aber ist ein Erfahrungsurtheil, keine Anschauung; denn unmittelbar stellen wir uns eine Fläche vor die Augen, sie möge schwarz oder nebelgrau, oder sonst wie beschaffen sein. Wir denken uns auch vielleicht dazu ein Umhergreifen mit ungeheuer verlängerten Armen, ohne auf Widerstand zu stoßen; aber dieß ist ebenso wenig eine unmittelbare Versinnlichung des Raumes; denn es ist auch wieder nur durch ein Erfahrungsurtheil, daß wir die Muskelempfindung als ein Bewegen erkennen, und aus dem Geschehen der Bewegung das Nichtvorhandensein begrenzter Körper folgern. Mit diesen Versuchen der Versinnlichung des Raumes haben wir uns indessen nicht hier zu beschäftigen, außer insofern sie dazu dienen mögen, die untrennbare Beziehung des Raumes auf das Erscheinen für Gesicht und Getast, mithin auf die Begrenzung, als dessen Grundbedingung, darzuthun. Der Zustand unseres Gemüths, bei dem versuchten Anschauen des Raumes, ist eigentlich der eines schauen und tasten Wollens, einer Erwartung des Schauens und Tastens, indem das faktische Schauen und Tasten, durch Aufhebung aller Begrenzung, uns benommen ist. Dieß hat man wohl bezeichnen wollen, als man den Raum

eine Anschauung nannte, die sich von einem Anschauen dadurch unterscheidet, daß sie von dem faktischen Geschehen abstrahirt, und mehr auf die Fähigkeit des Anschauens sieht. Wenn durch die Bezeichnung, Anschauung, die Fähigkeit des Sehens und Betastens ausgedrückt wird, so ist sie für den Raum nicht unpassend. — Unser Geschäft muß sich indessen mehr mit dem Inhalte des Begriffs von Raum befassen, damit wir die logischen Funktionen desselben erkennen, und die apodiktischen Aussagen über denselben analytisch begründen. — Den Begriff Raum bildeten wir aus „dem Wahrnehmen einer Umgrenzung für Gesicht und Getast" durch Abstraktion der Umgrenzung. Es blieb also „das Wahrnehmen für Gesicht und Getast". Dieß kann aber nicht allein bestehen; denn seine Grundbedingung ist aufgehoben. Der Begriff wird also zu einer völligen Negation, ohne positiven Inhalt, und wird nur durch eine negative Beziehung erhalten. Unser Begriff „Raum" ist derjenige vom „Begrenztgewesenen"; mithin ist er das leere Schema der Begrenzbarkeit; und „räumlich" heißt: für Gesicht und Getast als Umgrenztes wahrnehmbar. Also ist jeder Körper räumlich, oder, wie man zu sagen pflegt, im Raume, weil das Umgrenzterscheinen für Gesicht und Getast in der Vorstellung eines Körpers enthalten ist. Aber ein Gedanke, eine Seele sind nicht räumlich, weil sie nicht umgrenzt erscheinen können.

Der gewöhnliche Ausdruck „im Raume" ist bildlich, enthält falsche Annahmen und führt zu verwirrenden Vorstellungen; darum sollte er in streng logischen Untersuchungen vermieden werden. „In" heißt „umgeben von". Eine umgrenzte Erscheinung ist in dem erscheinenden Umgrenzenden. Denke ich nun alles Concrete des Umgrenzenden hinweg, so tritt Raum an dessen Stelle. Aber dieser Raum ist nur ein abstrakter Begriff; und ich kann nicht mit Recht noch sagen, daß eine körperliche Erscheinung von einem abstrakten Begriffe nunmehr umgeben sei. Wir wollen nicht hier wieder das Spiel der Versinnlichung untersuchen; es genüge die Bemerkung, daß die Leichtigkeit, womit wir vom Concreten des Umgrenzenden absehen, und eine Abstraktion an dessen Stelle in Verbindung mit dem realen Umgrenzten bringen, der Grund sei,

weßwegen wir uns so schwer von der Realität des Raumes befreien können. Man sagt auch, der Körper sei in dem von ihm eingenommenen Raume enthalten. Aber das Enthaltende muß größer, als das Enthaltene sein, und der eingenommene Raum ist nicht größer, als der Körper; also kann man eben so gut sagen, der Raum sei im Körper, als der Körper im Raume; aber beide Vorstellungen sind gleich ungenau. Man redet auch von einem begrenzten Raume im Raume. Aber aller Raum ist homogen und Begrenzung bedingt einen Uebergang unter dem Heterogenen, als für Gesicht und Getast erscheinend. — Hieraus läßt sich erkennen, daß für die Philosophie kein Heil entstehen könne, so lange man nicht einsieht und stets festhält, daß sinnliche Anschaulichkeit nur für das absolut Concrete wahr sein könne; und demnach alles Spiel der Versinnlichung aus dem Abstracten bannt, um die Begriffe rein nach ihrem logischen Werthe zu behandeln, welchen man nur dadurch erkennen kann, daß man ihr Bilden, durch succesſives Negiren, aus dem Concreten sorgfältig verfolgt und beobachtet. — Logisch betrachtet ist Raum ein Theil des Begriffs Körper; und von Begriffen redend, kann man nicht sagen, der Körper sei im Raume, bis man es für schicklich ausweist, daß der Theil das Ganze enthalte. Faßt man alle Vorstellungen zusammen, wovon jede die Bestimmungen des Raums enthält, so befindet sich der Körper unter dieser Zahl, nicht weil er im Raume enthalten ist, sondern weil er die Bestimmungen des Raums enthält.

Leibnitz hat die klarste Einsicht in die Begriffe Ausdehnung und Raum gegeben. Eo ipso, schreibt er, dum puncta ita sita ponuntur, ut nulla duo sint, inter quae non detur medium, datur extensio continua. Dieß ist die von uns gegebene Bestimmung der Ausdehnung, obgleich durch das Spiel der Versinnlichung etwas erschwert. Die zwei Punkte sind Begrenzungen, und das medium bedingt das Nichtzusammenfallen derselben, ein Nichtausgeschlossensein, mithin das Vermitteln einer Begrenzung. Vom Raum sagt er: »l'espace est un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées; l'espace abstrait est cet ordre des situations conçues comme possibles«. Die Ordnung der

Lagen ist das Begrenzterscheinen im Aggregate, auf Bestimmungen, durch irgend eine dazu schickliche Methode, reduzirt. Die Vorstellung der Möglichkeit dieser Lagen, ist der Begriff der Wahrnehmbarkeit als begrenzt, das leere Schema des für Gesicht und Getast Begrenzbaren, welches mit unserer Bestimmung des Raumes völlig auf Eins hinausläuft. In ähnlichem Sinne sagt er, continuum mathematicum consistit in mera possibilitate. Seine Deduktion des Raumes aus der Wahrnehmung der Bewegung (Leibn. Op. ed. Dutens T. II. P. I. p. 153 et seq.) ist indessen völlig ungenügend. Prof. Trendelenburg, der in seinen „Logischen Untersuchungen" denselben Weg eingeschlagen hat, ist auf nicht minder unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen.

Kants Behandlung des Raumbegriffs ist für den Verlauf der spekulativen Wissenschaft von zu entscheidender Wichtigkeit gewesen, als daß wir sie hier übergehen dürften. Kant versuchte Leibnitzens Ausspruch »que l'espace est une chose idéale« kritisch zu begründen. Die Prädikate vom Raumbegriff, welche er als Stützen seiner besondern Ansicht anführt, lassen sich, auf eine leichte, augenfällige Weise, aus unserer Bestimmung desselben entwickeln: —

„Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden". — Wenn man schon Erfahrung des Umgrenzten hat, so kann man sich allerdings nicht leicht vorstellen, daß es keine Begrenzbarkeit gäbe; denn nur so könnte man sich vorstellen, daß kein Raum da sei. Ein bloßes Hinwegdenken des faktischen Erscheinens des Begrenzten für Gesicht und Getast, weit entfernt davon, den Begriff der Begrenzbarkeit aufzuheben, vergegenwärtigt denselben. Wir können uns jedoch vorstellen, wie, wenn wir niemals Eindrücke des Umgrenzten für Gesicht und Getast erlebt hätten, wir keinen Begriff des Raumes erlangt haben würden. Um uns also von der Vorstellung aller Räumlichkeit zu befreien, müssen wir natürlich alle Begrenzbarkeit, als Inhalt des Raumbegriffs, entfernen. Kants Aussage muß also dahin erklärt werden: „wir können uns niemals vorstellen, daß kein Raum sei — so lange wir uns eine Begrenz-

barkeit für Gesicht und Getast denken". Warum aber Begrenzbarkeit der Macht des Abstrahirens gänzlich widerstehen sollte, ist nicht einzusehen; — man kann sogar denken, es gebe kein Sein, wenn auch nicht versinnlichen.

„Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen". — Alle inneren Eigenschaften, alle Merkmale des Erscheinens, aller positive Inhalt ist, wie wir gezeigt haben, bei der Bildung des Raumbegriffs entfernt worden; alles faktische Umgrenztsein ist auch darin negirt; also fehlt jede Bedingung des Nichteinigseins. Daher ist der Raum auch, nach Aussage der Scholastiker, unbeweglich und untrennbar; denn zu den Vorstellungen der Bewegung und Trennung gehört die Erscheinung des begrenzten Mannigfachen für Gesicht und Getast.

„Wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes; das Mannigfaltige in ihm, der Begriff von Räumen, beruht auf Einschränkungen". — Wie wir gezeigt haben, wird der Begriff des Raumes im Allgemeinen durch Hinwegdenken der Begrenzung von Räumen gewonnen; mithin kann hinwiederum ein Raum aus dem allgemeinen Raume nur durch Hinzudenken der Begrenzung entstehen.

„Diese Theile des allbefassenden Raumes können nicht als dessen Bestandtheile, daraus seine Zusammensetzung möglich wäre, gedacht werden", d. h. der Raumbegriff wird nicht, durch Hinzudenken von begrenzten Räumen zu begrenzten Räumen, sondern durch Hinwegdenken der Umgrenzung eines Raumes, gebildet.

„Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl in dem Fuße als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen"; d. h. die bloße Begrenzbarkeit kann keinen Modus des faktischen Begrenztseins bestimmen.

„Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt." Wir wollen nicht hier mit dem ganz ungehörigen Ausdruck „Größe" rechten. Herbart protestirte schon dagegen, indem er zeigte, daß der Raum gar nicht als Größe gegeben sei. Was wir die Unendlichkeit des Raumes nennen, ist eigentlich die Un-

möglichkeit, uns eine Begrenzung zu denken, wo alle weitere Ausdehnung aufhören müsse; denn jede Begrenzung eines Ausgedehnten ist ein Uebergang zu einem andern Ausgedehnten.

Eine Deduktion des Raumbegriffs giebt Kant gar nicht. Er sagt: „Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände, als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor." Aber „außer uns" ist ein Verhältniß und kann nur durch ein Urtheil vorgestellt werden, welches sich aus irgend einem Gegensatze in den Sinneswahrnehmungen bilden muß; denn, wie Taute sehr deutlich ausspricht (S. 652), „ohne Gegensatz unter den Vorstellungen würde es gar keine Urtheile geben." Der Grund dieses Urtheils ist gar nicht angedeutet in den Wahrnehmungen dieses „äußeren Sinnes", welcher sehr kurz als „eine Eigenschaft unseres Gemüths" abgemacht wird. Daß dieser äußere Sinn auf Gesicht und Getast beschränkt werden müsse, haben wir schon gezeigt. Gesetzt nun, ein Mensch empfinge, durch Gesicht und Getast, nur schlechthin homogene Eindrücke, ohne Uebergang unter den sich begrenzenden Erscheinungen, würde er sie nicht durch äußere Sinnesorgane wahrnehmen, ohne sie jedoch als außer sich zu erkennen? Buffon beschreibt, wie ein Mensch, der mit ausgebildeten Sinnesorganen in der Schöpfung erwachte, allen Wechsel der Naturerscheinungen für Vorgänge innerhalb seines Selbst halten würde. Dies ist falsch. Er würde sie nicht für außerhalb halten, denn er würde nicht sogleich den Begriff dieses Verhältnisses überhaupt haben; und könnte ihn erst dann gewinnen, wenn, durch Beobachten des verschiedenen Grades der Inconstantheit im Zusammensein umgrenzter Erscheinungen, er gelernt hätte, sein körperliches Selbst von dem Umgebenden zu unterscheiden, und jenes diesem als Inneres und Aeußeres entgegenzusetzen. Der große Fehler, welcher Alles, was Kant auf die Beschaffenheit des Raumbegriffs aufbaut, nichtig und unhaltbar macht, ist der: daß er Räumlichkeit auf Aeußerlichkeit basirte, wogegen diese Beziehungen sich nicht eine von der andern, sondern nur aus einer gemeinschaftlichen Quelle herleiten lassen, nämlich: dem Begrenzterscheinen für Gesicht und Getast. Nur das

Umgrenzte kann äußerlich sein; denn, was keine Grenzen hat, hat kein Außerhalb. „Damit gewisse Empfindungen auf Etwas außer mir bezogen werden (d. h. auf Etwas, das in einem anderen Orte des Raumes befindlich ist, als darinnen ich mich befinde); ingleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht blos verschieden, sondern in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen." Es darf nur das Wahrnehmen des Umgrenzterscheinens für Gesicht und Getast zum Grunde liegen; denn „außer, Ort, Raum" sind sämmtlich Begriffe von Beziehungen, welche aus diesem Urphänomen gebildet werden. — Wenn wir vom könkreten Erscheinen der Gegenstände reden, dürfen wir sie nicht „äußerlich" nennen, denn dies bezeichnet ein Urtheil; sondern wir müssen den concreten Grund jenes Urtheils anzeigen, nämlich: das Begrenztsein. Setzen wir demnach das Wort „begrenzte", wo Kant „äußere" braucht, so können wir noch in Vieles, was er behauptet, einstimmen: „Das Prädikat der Räumlichkeit wird den (begrenzterscheinenden) Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Wir können wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich (umgrenzt) erscheinen mögen; aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder von welchem Subjekte man wolle. Denn wir können von dem Anschauen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen (des als umgrenzt Wahrnehmens) gebunden seien, welche für uns allgemeingültig sind. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität, d. i. objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich (umgrenzt) als Gegenstand uns vorkommen kann; aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (unseres spezifischen sinnlichen Wahrnehmens) zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung (Wahrnehmung des Umgrenzten); ob zwar zugleich die transscendentale Idealität

desselben, d. i. daß er Nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (des Begrenzterscheinens für Gesicht und Getast) weglassen, und ihn als Etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen." Dieser letzte Satz drückt gerade den Inhalt aus, den wir dem Begriffe „Raum" gegeben haben, nämlich; die Möglichkeit des Wahrnehmens eines für Gesicht und Getast Begrenzten, — denn dies meint Kant unter einem äußerlich erscheinenden Dinge.

Kant erklärt schließlich den Raum für „die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne", und folgert daraus, daß er, weil er Form ist, blos subjektive Bedingung oder Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, reine Anschauung a priori sei. Um dieses zu erhärten, wäre zuvörderst eine strenge Deduktion und richtige Analysis des Begriffes von Form nöthig. Solche sind nicht von Kant gegeben worden. Er sagt, ganz am Anfange seiner Elementarlehre: „in der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondirt, die Materie derselben"; dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird, nenne ich die „Form der Erscheinung". Dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der räumlichen Erscheinung, als in gewissen Verhältnissen geordnet, gedacht werden könne, ist das Umgrenzterscheinen. Entspricht dann die Umgrenzung nicht der Empfindung? Aber Verhältnisse werden gar nicht als solche angeschaut; denn sie sind Begriffe, die, aus dem Anschauen abgeleitet, nur Bestimmungen unseres Denkens, insofern diese auf den allgemeinen Bedingungen des Empfundenen beruhen, darstellen. Also wird das Mannigfaltige der räumlichen Erscheinung nicht als ein Geordnetes angeschaut; sondern es wird im räumlich Mannigfaltigen Etwas angeschaut, das Umgrenztsein, welches uns in den Stand setzt, Begriffe von Verhältnissen einer bestimmten Ordnung uns zu bilden. — Form verhält sich zur Materie wie Bestimmtes zum Unbestimmten. Gegeben ist uns nur Bestimmtes, nur Form; und wir bilden unsern Begriff von Materie nur aus der Form durch Negation des Bestimmtseins. Da es nun kein unbestimmtes positives Seiende

giebt, sondern Alles, was ist, irgendwie sein muß, so existirt Materie nur als abstrakter Begriff für unser Denken. Wie kann man denn, wenn man von dem positiven Wahrnehmen redet, sagen: „Das, was der Empfindung entspricht, nenne ich Materie"? Kant hat die Form der spezifischen Sinnesmodifikation der Form ihres allgemeinen Gegebenseins, das Erscheinen an sich dem Umgrenzterscheinen entgegengestellt. Das bestimmte Umgrenztsein, der Modus der Umgrenzung, ist die räumliche Form oder Gestalt; und diese wird nur durch die geometrische Kunstlehre als eine Ordnung bestimmter Verhältnisse gedacht. Das Unbestimmte der Gestalt, oder Gegensatz der räumlichen Form, ist das Umgrenztsein überhaupt, und nicht die unbestimmt gedachte Einwirkung eines Gegenstandes, als Modifikation unserer Sinne. — „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben; die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden." In diesem einen Satze liegen alle Grundirrthümer des Kant'schen Systems. Eine Zergliederung und Beleuchtung derselben könnte nicht so nebenher, durch ein Paar beiläufige Bemerkungen, abgemacht werden. Wir wollen also nur eine Erinnerung machen, welche erklären möge, weßhalb wir Kant's Trennung des Subjektiven und Objektiven, des a priori und a posteriori, verwerfen. — Gegeben ist uns nur die Vorstellung; ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt werden beide nur von uns postulirt; zwar aus hinreichenden sicheren Gründen und nicht zufällig oder willkührlich, aber dennoch haben wir keinen Begriff vom Vorstellenden und Vorgestellten, als was wir aus der Vorstellung bilden. Zu der Vorstellung, als Wirkung, postuliren wir Subjekt und Objekt als Ursachen; die Funktionen dieser Ursachen können wir aber nur aus der Wirkung beurtheilen. Wir postuliren sie so, daß ihr Verhältniß dieser Wirkung entspreche. Und wenn wir der Sinnlichkeit die Fähigkeit beilegen, auf gewisse Weise affizirt zu werden,

so müssen wir auch den Dingen die Fähigkeit beilegen, auf gewisse Weise zu affiziren; denn diese gewisse Weise erkennen wir nur in der Vorstellung, welche Wirkung ist; aber kein Wirken ist einseitig. Wenn es also eine Bedingung der Sinnlichkeit giebt, die in der Vorstellung erscheint, so ist dieß nur eine Fähigkeit des Affizirtwerdens; und es muß eine Bedingung der Dinge geben, welche ein entsprechendes Affiziren bewirkt. Wer die Form oder bestimmtes Sein des Gemüths abgesondert von aller Empfindung oder Vorstellung betrachten will, übersieht die Thatsache, daß wir einen Begriff des Gemüthes nur insofern haben, als wir für die Empfindung, als Wirkung, eine Ursache setzen, die aber nicht einseitig sich zeigen kann, weil es kein einseitiges Wirken überhaupt giebt.

Unsere Bezeichnung des Raumbegriffs, als die Möglichkeit des Umgrenzterscheinens, stimmt mit Dr. Lotzens Bestimmung als „Prinzip der Form" überein; denn hiemit wird räumliche Form, deren Prinzip oder verallgemeinerter Begriff das Umgrenzterscheinen ist, gemeint.

II. Eine vollständige Entwickelung des Prinzips, welchem gemäß wir den Rauminhalt, nach Entfernungen der Grenzpunkte, durch gerade Linien bestimmen, wäre in der That eine philosophische Begründung unserer ganzen geometrischen Methode. Dies würde eine systematische Erörterung sowohl der Mittel als der Zwecke unseres Denkvermögens, nebst den Grundbestimmungen des räumlich Gegebenseins, erheischen; denn die Geometrie ist eine Kunstlehre, welche die Grundbedingungen der Anschauung auf Verhältnisse reduzirt, die, nach der Beschaffenheit unseres Verstandesgebrauchs, das bestimmteste Auffassen erzielen. Es bliebe uns also zu erforschen, wie diese Reduktion geschieht und worin das bestimmte Auffassen besteht. Eine solche Aufgabe haben wir uns in einem Werke gestellt, welches wir nächstens der Oeffentlichkeit zu übergeben hoffen. Hier aber müssen wir uns mit flüchtigen Andeutungen begnügen, die höchstens dazu hinreichen dürften, unsere Auffassungsweise und den von uns ein-

geschlagenen Weg zu bezeichnen, ohne irgend welche nähere Ausführung unserer Sätze darzubieten.

Die concreten Erscheinungen des Umgrenztseins sind unendlich mannigfach. Jeden Modus der Umgrenzung als unmittelbare Vorstellung in uns aufzunehmen und aufzubewahren, würde die Kräfte unseres Gedächtnisses bei weitem übersteigen. Die Anwendung des sogenannten Augenmaßes beruht auf solchen unmittelbar aufgenommenen concreten Vorstellungen der Ausdehnung. Welche Uebung dieß erfordert, wie sehr beschränkt und unsicher dessen Gebrauch sei, lehrt die Erfahrung. Da aber, in allem unserem Schauen und Schaffen, der Modus der Ausdehnung in Betracht kommt; da wir verschiedene Ausdehnungen vergleichen, und Anderen die genaueste Vorstellung einer Ausdehnung mittheilen wollen, so müssen wir das Umgrenztsein auf Elemente reduziren, aus welchen, nach einer Regel, jeder Modus der Ausdehnung sich construiren läßt.

Wenn zwei Flächen, als heterogene Erscheinungen, durch ihr Aneinandergrenzen eine Linie bilden, so können wir die Heterogenität hinwegdenken; die Linie schwindet, und wir erhalten dadurch eine einzige Fläche, deren Modus der Ausdehnung als ein anderer erkannt wird. Wenn wir dagegen eine homogene Fläche haben, so können wir ihr Erscheinen uns als ein heterogenes denken, und erhalten dadurch zwei sich begrenzende Flächen, deren Moden der Ausdehnung hinwiederum von dem der ursprünglichen Fläche verschieden sind. Dies führt uns auf die Modificirbarkeit der Ausdehnung durch Hinzu- und Hinwegdenken, oder auf die Theilbarkeit des Begrenzten. Durch Hinzu- und Hinwegdenken von Theilen können wir verschiedene Ausdehnungen gleich machen. Dieß giebt uns den Gedanken ein, alle Verschiedenheit der Ausdehnung auf ein numerisches Verhalten zu reduciren, welches uns das geläufigste und bestimmteste ist. Hierzu gehört aber, daß wir ein Kriterium für Gleichheit der Ausdehnung ermitteln, und eine Methode erfinden, um verschiedene Moden der Ausdehnung in ganz gleiche Theile zu theilen.

Die Ausdehnung, als positive Erscheinung, bietet uns eine

unendliche Mannigfaltigkeit der Momente dar. Die Fläche läßt sich auf unendlich viele Weisen theilen; und wir suchen vergebens nach einer Bestimmung, welche uns in den Stand setzen möchte, sie unmittelbar, als positive Erscheinung, auf stetige Weise zu theilen. Dagegen läßt sich die Linie sehr leicht in gleiche Theile theilen, indem sie nur auf einerlei Weise in Theile von gegebener Größe theilbar ist. Nun ist die Linie, als Aufhören der Fläche, negativer Moment derselben, und muß, als solcher, eine gewisse Uebereinstimmung mit der positiven Ausdehnung haben; denn die eigentliche Linie besteht nicht an und für sich, sondern nur durch die ausgedehnte Fläche, die da aufhört. Gelänge es uns nun, für die ganze positive Erscheinung der Ausdehnung entsprechende negative Momente zu setzen, die Fläche durchweg in Linien zu verwandeln, so hätten wir dadurch ein leicht Theilbares gewonnen, und somit einen großen Schritt zur Reduktion auf ein numerisches Verhalten gethan. — Eine Linie läßt sich, streng philosophisch, nur als der Uebergang für die Erscheinung zwischen zwei heterogen erscheinenden Flächen denken. Da wir aber, bei der bloßen Betrachtung des Umgrenztseins allein, von aller Beschaffenheit des Inhalts der Erscheinung absehen, so müssen wir, für die echte Linie, einen Strich oder schmale Fläche substituiren, welche, beiden Flächen heterogen gesetzt, uns erlaubt, von dem qualitativen Erscheinen derselben gänzlich zu abstrahiren. — Wenn wir nun zwischen zwei Grenzpunkten einer Fläche eine Linie legen wollen, so sehen wir, daß dieß auf mannigfache Weise geschehen könne. indem es für die Linie eine unendliche Mannigfaltigkeit der Gestalt giebt. Wenn wir zwischen gemeinschaftlichen Endpunkten zwei Linien von verschiedener Gestalt legen, und diese in gleiche Theile theilen, so können die Summen sehr verschieden sein. Soll nun die positive Ausdehnung ein stetiges Verhältniß zu ihrem negativen Momente haben, so muß die Negirung stets auf gleiche Weise geschehen, d. h. die Linien, deren Summen von gleichen Theilen die Momente positiver Ausdehnung numerisch ausdrücken, müssen ähnlich sein. Aber auch die Theile der Linien müssen aus demselben Grunde ähnlich sein. Aehnliche krumme Linien von

verschiedener Größe geben, gleich getheilt, unähnliche Theile. Die Theile der einen Linie, wenn auch von gleicher Größe mit den Theilen der anderen, würden, wegen der Unähnlichkeit, ein verschiedenes Verhalten zur positiven Ausdehnung haben; mithin könnte das Verhältniß der Summen dieser Theile nicht das Verhältniß der durch sie negirten Ausdehnungen treu angeben. Die einzige Linie, deren Theile miteinander und mit der ganzen Linie ähnliche Gestalt haben, ist die gerade. Wir werden, durch die Bedingungen unseres Vorhabens, auf die Anwendung der geraden Linie, zur Ausführung desselben verwiesen. Das Verwandeln der positiven Ausdehnung in specifische negative Momente, und die Reduktion derselben auf ein numerisches Verhalten gerader Linien, als Summen von gleichen Theilen, giebt den Begriff der Bestimmung von Entfernung — den Grundbegriff des ganzen Verfahrens der Geometrie, welche, im Grunde, nur der Verhältnisse von Entfernungen kundig ist. Das numerische Verhalten von Entfernungen wird leicht gedacht, und das Vergleichen derselben geschieht mit Geläufigkeit und untrüglicher Sicherheit, durch die Ausbildung des Zahlensystems. Das leicht hindenken und sicher vergleichen Können macht das Bestimmen und Auffassen aus. — Da aber in einer Fläche unendlich viele Entfernungen sind, so müssen wir Mittel erfinden, um, durch einige wenige Bestimmungen von Entfernung, alle übrigen möglichen festzustellen, welches die geometrische Kunstlehre auf die bewunderungswürdigste Weise auch bewerkstelligt.

Die gerade Linie ist einigermaßen als ein Gegebenes anzusehen. Wir haben schon gezeigt, wie wir durch die Bedingungen unseres Vorhabens bei geometrischer Bestimmung auf sie verwiesen sind, weil sie allein jene Bedingungen erfüllen kann. Aber auch durch die Bedingungen des Denkens überhaupt werden wir zur geraden Linie geführt; denn sie ist, unter allen Linien, die am leichtesten vorzustellende; und Erleichterung des Vorstellens ist das wesentliche Ziel des Denkens. Wir vermögen sogar nicht, andere Linien bestimmt, d. h. mit intuitiver Leichtigkeit, uns vorzustellen, außer vielleicht der Kreislinie, die wir mit Hülfe der geraden bil-

den. Wenn wir irgend eine andere, als eine gerade Linie ziehen, so sehen wir, daß sie ihre Gestalt in jedem Momente der Produktion ändert. Zwei ähnliche krumme Linien von verschiedener Größe zu ziehen, erfordert eine Ueberlegung in der ganzen Anlage derselben, für welche uns die Bestimmungsregeln fehlen. Wogegen, eine Linie so zu ziehen, daß die Gestalt unverändert bleibt, während der noch so fortgesetzten Produktion, uns leicht wird, wenn wir einmal eine gerade Linie gesehen haben; denn diese Eigenschaft der unveränderlichen Gestalt erkennen wir sogleich an den vielen geraden Linien, welche die Naturerscheinungen uns darbieten; und wenn auch diese Eigenschaft nicht in uns zum deutlichen Begriffe wird, so ist sie doch der Grund, weßhalb wir gerade Linien vorzugsweise denken, wo wir Linien gebrauchen. Es bedarf, um gerade Linien von verschiedener Größe zu ziehen, keiner weiteren Ueberlegung, als der Bestimmungsregel einer unveränderlichen Gestalt. Wir produciren zuerst mit Bestimmtheit gerade Linien, weil sie die einzigen sind, für deren Construktion wir unmittelbar das Gesetz erfassen können; und nur durch Hülfe der geraden vermögen wir die Productionsgesetze anderer Linien zu bestimmen. Wenn wir aber auch unmittelbar die Gesetze für die Production anderer Linien erfassen möchten, so wäre die Construktion darnach viel zu schwierig, als daß wir sie ohne verwickelte Berechnung anwenden könnten.

Mit dem Gesagten ist keine Definition der geraden Linie gegeben. Die unveränderliche Gestalt haben wir nur als äußerliches Moment ihres Erscheinens hervorgehoben. Eine ächte Definition müßte eine positive Bedingung der Beschaffenheit angeben, wovon dieses Gleichbleiben der Gestalt eine Folge wäre. — Kehren wir nach dem Standpunkte zurück, auf welchem wir erkannten, daß Ausdehnung in ihrem negativen Momente, durch ähnliche Linien verglichen werden müsse, ehe wir die vollständige Bestimmung der Entfernung durch die gerade Linie hatten. Wir sagen dann: in jeder krummen Linie ist die Summe der Partialentfernungen grösser als die Totalentfernung. Nehmen wir z. B. einen Halbkreis und theilen wir sie in zwei gleiche Theile. Die Partialentfernun-

gen werden durch Viertelkreise dargestellt; zur Vergleichung müssen wir die Totalentfernung durch eine ähnliche Linie darstellen. Verbinden wir also die Endpunkte des Halbkreises durch einen Viertelkreis, so sehen wir, daß dieser kürzer als jener sei. Das genaue Verhältniß der Summe von Partialentfernungen zur Totalentfernung kann man so nicht bestimmen; aber die Ungleichheit derselben kann man bestimmt beweisen. Nun kann man sagen: eine Linie, in welcher die Summe der Partialentfernungen der Totalentfernung gleich ist, ist nicht krumm. Wenn aber diese gleich sind, so müssen alle Theile der Linie sich ebenso zur positiven Ausdehnung, deren negative Momente sie sind, verhalten, wie die ganze Linie es thut; d. h. sie müssen der ganzen Linie ähnlich sein. — Wir haben hiermit versuchen wollen, eine Definition der geraden Linie zu geben, ohne die gerade Linie selbst zum Grunde zu legen. Dem Geometer können wir nicht hoffen, damit zu genügen; denn für ihn muß eine Definition eine geometrische Bestimmung sein. Aber einer geometrischen Bestimmung muß die geometrische Bestimmungsmethode vorausgehen; diese Methode ist auf der geraden Linie basirt und existirt vor ihr gar nicht. Geometrisch kann die gerade Linie nicht aus ihrer Definition, sondern ihre Definition nur durch die gerade Linie begriffen werden. Aber sie ist die wahre Grundbestimmung, wenn auch nur ex facto erkannt; und sie giebt den analytischen Beweis für die Axiome über die gerade Linie. Die Gleichheit der Totalentfernung mit der Summe der Partialentfernungen kann nur aus einem genauen Bestimmen beider hervorgehen; und da Entfernungen nur durch die gerade Linie genau bestimmt werden können, so kann das Gesetz der geraden Linie nur durch diese Linie selbst bewiesen werden; aber der Beweis begründet nicht die Bedingungen, die er aufweist; und indem wir durch die äußerlichen Momente der geraden Linie auf dieselbe geführt werden, und durch deren Besitz die ursprünglichen Bedingungen erst nachher hervorheben, so müssen wir darum nicht das Ursprüngliche für ein Abgeleitetes halten. — Zwei Punkte geben eine Totalentfernung an. Der Verlauf der Verbindungslinie, oder der zu verfolgende Weg zwischen zwei Punkten ist die

Summe der Partialentfernungen. Da also bei dem krummen Wege die Summe der Partialentfernungen größer, und bei dem geraden nicht größer als die Totalentfernung ist, so folgt daraus, daß der gerade Weg der kürzeste zwischen zwei Punkten ist. — Wenn wir Ausdehnung in ihrem negativen Momente auf das numerische Verhalten von Linien reduciren, so bringt es die Natur des Zahlensystems mit sich, daß wir jede Quantität als gleich der Summe ihrer Theile setzen. Hierdurch aber setzen wir die Grundbedingungen der geraden Linie. In unseren geometrischen Bestimmungen kommt das Erscheinen des Strichs, den wir ziehen mögen, gar nicht in Betracht; ob er vollkommen gerade gezogen, ob er sogar augenfällig krumm sei, ist uns ganz gleichgültig; wir denken uns für unser Problem nicht den Strich selber, sondern die ihm beigelegte Bestimmung, welche fordert, daß Ausdehnung so negirt sei, daß die Summe der Partialentfernungen der Totalentfernung gleich sei. Daher die Unabhängigkeit des geometrischen Raisonnements von den erscheinenden Figuren; denn das Erscheinen der Figuren wird nicht für sich dabei gesetzt, sondern nur als numerisches Verhältniß; und die Figuren werden durch das geometrische Raisonnement nur insofern bestimmt, als angenommen wird, daß sie jenen numerischen Verhältnissen entsprechen. Aber a priori und unabhängig von der Erfahrung wird die geometrische Methode keineswegs erzeugt; sondern es gehört dazu die Erfahrung der Theilbarkeit des Ausgedehnten, der Uebereinstimmung der Ausdehnung mit der negirenden Linie, und das gleiche Verhalten ähnlicher Linien, als Summen von ähnlichen gleich großen Theilen, zur positiven Ausdehnung. Wenn man a priori die geometrische Bestimmungsmethode hätte, so würde man durch sie allein keine Vorstellung sich erzeugen können; denn aus der bloßen Bedingung der Gleichheit zwischen der Summe von Partialentfernungen und der Totalentfernung könnten wir uns keine Linie vorstellen, wenn wir nicht Erfahrung des Umgrenzten und seiner Negirung, auch der specifischen geraden Negirung hätten; auch haben wir schon gezeigt, wie wir allein durch das äußere Erscheinen der geraden Linie auf den Begriff einer methodischen Bestimmung derselben

gelangen. — Der apodiktische Charakter mathematischer Folgerung beruht lediglich darauf, daß sie nur durch Substitution des Identischen für Identisches fortschreitet. Um aber dieß einzusehen, müssen wir den identischen Grund aller geometrischen Bestimmungen erkennen, und Lage, Richtung, gerade, krumm, kreisförmig, Figur, Gleichheit, Kongruenz, Aehnlichkeit u. s. w. als lauter Verhältnisse von Entfernungen darthun, als welche allein sie Glieder der geometrischen Methode sein können; denn diese faßt Alles als ein numerisches Verhalten auf, dessen Einheit eine Entfernung ist.

Im Besitze des Bestimmungsprincips der Entfernung, des Grundbegriffs der geometrischen Methode, wenden wir uns zur Bestimmung des geradlinigt Umgrenzten. Hier treffen wir auf den Winkel. Ein geradlinigter Winkel giebt ein stetiges Verhältniß zwischen gleich proportionirten Schenkeln und der Entfernung ihrer respektiven Endpunkte von einander. Ein Winkel kann in der That nur als Dreieck gegeben werden; denn es ist das Verhältniß der dem Winkel gegenüber liegenden Seite zu den einschließenden Schenkeln, welches allein den Winkel bestimmen kann. Der Vereinfachung wegen setzen wir die Schenkel gleich und substituiren für die dritte Seite einen Kreisbogen, weil dieser in geradem Verhältnisse wächst bei dem Addiren gleicher Winkel, wogegen die Sehne des doppelten Winkels einem verwickelten Gesetze folgt; aber nichtsdestoweniger ist es die Basis eines gleichschenkligen Dreiecks, welche unmittelbar durch jeden bestimmten Winkel gegeben wird. Das Erscheinen eines Winkels möchte uns wohl verleiten, seine Beschaffenheit in dem Intersektionspunkt oder in dem eingeschlossenen Raume zu suchen; aber der geometrische Begriff desselben kann nichts Anderes sein, als der eines Verhältnisses zwischen den Entfernungen der Punkte auf den Schenkeln von einander und von ihrem gemeinschaftlichen Endpunkte; mithin ist er ein Verhältniß dreier an einander stoßender gerader Linien. Nur hieraus lassen sich die Sätze für die Kongruenz der Dreiecke beweisen, wozu man sich bisher der plumpen Anmuthung eines Aufeinanderlegens bedient hat. — Indem der Winkel nun ein stetiges Verhältniß zwischen gleich proportionirten Schenkeln und der

Entfernung ihrer respektiven Endpunkte von einander, oder der dritten verbindenden geraden Linie giebt, so löst er damit im Wesentlichsten das aufgestellte Problem, nämlich die Bestimmung des Rauminhalts, als eine Summe von Entfernungen zwischen allen möglichen Punkten der Umgrenzung. Denn man sieht gleich ein, daß in zwei Dreiecken, deren Seiten respektiv gleich sind, alle möglichen Linien, die man in beiden nehmen kann, gleiche Summen von Entfernungen ergeben; denn jede Linie, die in dem einen Dreiecke möglich ist, ist in der anderen möglich, und die Summanden verhalten sich Gleichem gleich; mithin ist die Gleichheit der positiven Ausdehnung erschöpfend durch die Gleichheit ihrer negativen Momente bestimmt, wenn die Umgrenzungen zweier Dreiecke gleich sind. Diesen Wink verfolgend, fängt die geometrische Kunstlehre an, von Figuren gleich umgrenzte, kongruente Dreiecke wegzunehmen und anders anzufügen, wodurch sie andere Gestalten von gleichem Inhalte gewinnt; oder umgekehrt sie verwandelt verschiedene Gestalten in gleiche, ohne deren Inhalt zu ändern. Alsdann zerlegt sie verschiedenartig Umgrenztes in kongruente Theile und erkennt aus den Summen das Verhältniß des Inhalts. — Figur, als geometrischer Begriff, ist das Verhalten aller möglichen Entfernungen zu einander zwischen den Grenzpunkten. Demnach können geradlinigte Figuren nur dann gleich sein, wenn ihre Seiten respektiv proportionirt sind und respektiv gleiche Winkel einschließen. Alsdann nennt man die Figuren ähnlich, weil man durch gleiche Figuren einen gleichen Inhalt bezeichnet. Kongruente Figuren sind ähnlich und gleich. Da nun alles geometrische Vergleichen auf dem Zerlegen in kongruente Theile beruht, und Kongruenz die respektive Gleichheit der Winkel bedingt, so ist das Dreieck, als Winkelbestimmung, ein durchgehender Grundbegriff der geometrischen Methode. Um indessen kongruente Theile machen zu können, müssen wir eine leichte Bestimmungsart für Gleichheit der Winkel ermitteln. — Wir haben aber hier gar nicht unternommen, eine Analysis der geometrischen Disciplin, sondern nur ihrer ersten Grundbestimmungen zu liefern. Wir müssen also hier abbrechen, wenn wir nicht, über die uns gesteckten Grenzen

hinaus, ein neues großes Feld der Untersuchung betreten wollen. Wir haben also nur in seinem Hauptfolgesatze den Winkel bezeichnet, anstatt ihn aus dem Begriffe der Richtung zu deduciren. Eine solche Deduction, nebst einer Analysis des Verfahrens, wonach die Divergenz nur durch ihre Ergänzung zu einer beständigen Totalität bestimmt wird, würde für sich eine umfangsreiche Abhandlung erfordern. Denn hierin liegen viele versteckte Kunstgriffe. Die Geometrie schreitet nie unmittelbar zu ihrem Zwecke; sondern ihre Kunst besteht darin, stets nach der leichtesten Vorstellung zu greifen, und sie macht Substitutionen, wobei das wahre Wesen ihres Bestimmens den Augen entrückt wird. Will aber die Logik sich ihrer bemeistern, und das Gesetz eines analytischen Beweises durch alle Sätze der Geometrie durchführen, so muß sie allen sinnreichen Kunstgriffen derselben unermüdlich nachfolgen.

Die Bestimmung einer Flächenausdehnung, als die Summe aller möglichen Entfernungen zwischen den Punkten der Umgrenzung, enthält natürlich die Forderung, daß die Summe aller beliebigen Theile dieser Ausdehnung, der Ausdehnung der ganzen Fläche gleich sei; denn dieß wird durch das Zahlensystem bedingt, nach dessen Verhältnissen wir die Ausdehnung bestimmen wollen. Aber eine Fläche, deren Totalausdehnung der Summe ihrer Partialausdehnungen gleich ist, ist eine Ebene. Mithin müssen die geraden Linien, welche die Partialausdehnungen bestimmen, Theile der geraden Linien sein, welche die Totalausdehnung bestimmen; und eine gerade Linie zwischen den Grenzpunkten muß ganz in der Fläche liegen, d. h. kein Theil der Fläche kann seine Grenzpunkte mit einer geraden Linie verbinden, welche nicht ein Theil einer Verbindungslinie für die ganze Fläche wäre. Es geht uns mit der Ebene eben so, wie mit der geraden Linie; wir können die Definition derselben nicht ihr vorausschicken. Denn die Definition der ebenen Fläche soll ja eine geometrische Bestimmung dieser specifischen Ausdehnung sein; aber dazu ist erst die geometrische Bestimmungsmethode erforderlich; diese hinwiederum basirt sich auf das Zahlenverhältniß; und die Flächenausdehnung muß schon als Ebene gesetzt werden, um diesem Verhältniß zu ent-

sprechen. Wir können also die Definition der Ebene angeben, als Gleichheit der Totalausdehnung mit der Summe der Partialausdehnungen; aber wir können nicht diese Definition als geometrischen Bestimmungsbegriff begreifen, ohne die Ebene schon zu haben; denn diese ja liegt unserer Methode der Flächenbestimmung überhaupt zum Grunde. Nichtsdestoweniger muß man diese Definition als das logisch Ursprüngliche hervorheben, und im Auge behalten.

Wir gehen zum körperlichen Rauminhalt über und betrachten die von ebenen Flächen umgrenzten Körper. — Wenn zwei Körper von respektiv gleichen Ebenen unter respektiv gleichen Winkeln umgrenzt sind, so heißen sie kongruent. Aus dem, was wir schon über geradlinigte Winkel ermittelt haben, folgert es sich leicht, daß gleichgelegene Punktenpaare, auf der Oberfläche kongruenter Körper, gleichweit von einander entfernt sind. Wenn wir demnach alle positiven Momente des körperlichen Rauminhalts in negative verwandeln, und als die Summe aller möglichen geraden Linien zwischen den Punkten der Oberfläche geben wollten, so sehen wir ein, daß kongruente Körper identische Bestimmungen ergeben würden, und daß ihr Rauminhalt mithin gleich sei. Durch Abnehmen und anderweitiges Ansetzen kongruenter Stücke, modificiren und vergleichen wir die Körper; und durch Zerlegen derselben in kongruente Theile, erkennen wir, aus den Summen dieser, das Verhältniß des Rauminhalts verschiedener Körper. Es handelt sich also, für die Bestimmung des Rauminhalts, um das Bestimmen der Flächen und Winkel, welche die Umgrenzung des ganzen Körpers und der zu bestimmenden Theile bilden, wozu die schon ermittelten Grundsätze ausreichen.

III. Es genügt unserem Zwecke nicht, das bloße Verhältniß verschiedener Räume zu einander zu ermitteln. Wir wollen auch, aus diesem Verhalten, uns eine Anschauung der Ausdehnung selber verschaffen, ihre Umgrenzung construiren. Dazu gehört, daß wir uns einer räumlichen Einheit bedienen, durch deren Zusammensetzung wir uns leicht die gegebene Summe veranschaulichen können. Bei der Zerlegung der Räume in kongruente Theile, ist

es auch leichter, diesen Theilen eine beständige Figur zu geben; denn sonst müßten wir für jeden Fall neue Zerlegungsregeln erfinden.

Die einfachste Figur für den Flächenraum wäre das gleichseitige Dreieck. Aber gleichseitige Dreiecke, aneinander gefügt, ergeben nicht wieder Dreiecke, und die Zerlegung anderer Figuren in gleichseitige Dreiecke hat große Schwierigkeit. Das Rechteck dagegen ist für uns eine noch leichtere Konstruktion; denn die gegenüberliegenden Seiten und sämmtliche Winkel werden gleich gesetzt. Die Bestimmung des Winkels, welche immer der schwierigste Punkt einer Konstruktion ist, geschieht für den rechten Winkel, mit größter Leichtigkeit, durch Gleichsetzen mit dem Nebenwinkel; die Bestimmung dieses Winkels, durch seine Ergänzung zu einer beständigen Totalität, geschieht, wegen der unmittelbaren Opposition und der Gleichheit des sich Bestimmenden, mit intuitiver Sicherheit; auch giebt uns der familiäre Anblick der an der Erde aufrecht stehenden Menschen, der perpendikular wachsenden Bäume u. dgl. eine ganz geläufige Anschauung rechter Winkel. Rechtecke mit einer gleichen Seite bilden, aneinander gefügt, wieder Rechtecke. Die Zerlegung eines Rechtecks in congruente Theile geschieht auf die einfachste Weise, durch gleiche Theilung der Seiten, und diese Theile sind auch Rechtecke, gleichseitige nämlich. Alle geradlinigte Figuren lassen sich, auf ganz einfache Weise, in Dreiecke zerlegen, und alle Dreiecke sich in Rechtecke, von der Basis und der halben Höhe, verwandeln. Das gleichseitige Rechteck oder Quadrat ist, wegen seiner Konstruktion, Zusammenfügung und Reduktion, die einzige Figur, welche den Erfordernissen einer Einheit für den Flächenraum entsprechen kann. — Dieselben Rücksichten, welche das Rechteck zur Flächeneinheit erheben, geben uns das Parallelepipedon als Einheit des Körperraumes an. Für die Bestimmung des Körperraums müssen wir die begrenzenden Flächen und deren Neigungswinkel feststellen, und dieß geschieht durch die Konstruktion von Rechtecken unter rechten Winkeln am leichtesten. Wir glauben nicht, daß es nöthig sei für unseren gegenwärtigen Zweck, diesen Gegenstand weiter ins Einzelne zu verfolgen. Die mathematische Disciplin zeigt ja, daß alle Körper sich

leichter in ein Parallelepipedon, als in irgend eine andere allgemeine Normfigur, verwandeln lassen, und daß ein Parallelepipedon sich am Leichtesten in kongruente Theile, nämlich in Würfel, zerlegen läßt; auch überzeugen wir uns sogleich, daß wir keinen anderen Körper so leicht für die Veranschaulichung construiren können. — Diese Eigenthümlichkeit des Rechtecks und des Parallelepipedons rührt von dem rechten Winkel her. Wenn der Raum durch eine Ebene getheilt ist, so theilt eine Ebene in rechtem Winkel mit jener, den Raum zu beiden Seiten der ersten Ebene in zwei gleiche Theile. Daß solche Theilung einfachere Bestimmungen giebt, als wenn man in mehrere oder in ungleiche Theile theilt, läßt sich wohl begreifen, ohne daß man nöthig hätte, die Tiefen der Metaphysik nach einem Grunde dafür umzuwühlen. — Aber das eigentliche Princip, welches das Quadrat und den Würfel zu unseren Einheiten macht, ist dieß: daß ihre Konstruktion aus lauter negirenden Forderungen hervorgeht. Alle ihre Elemente beruhen auf einem Gleichsetzen, welches ein Negiren der Verschiedenheit ist und keine Berechnung erfordert. Setze ich **A = B**, so ist die Rechnung fertig. Ihre quantitative Bestimmung ist nur die Negirung des Entstehens einer dritten Größe aus ihrer Vergleichung; und wir setzen sie quantitativ durch solche Negirung. In der geraden Linie negiren wir blos einen Unterschied zwischen Totalentfernung und Summe von Partialentfernungen; in der Ebene, zwischen Totalausdehnung und der Summe von Partialausdehnungen; im Quadrat und Würfel, zwischen den Seiten und zwischen dem Winkel und Nebenwinkel oder bestimmenden Ergänzung. Nur durch Gleichsetzungen, welche uns jeder ausgleichenden Berechnung überheben, können wir Konstruktionen mit jener intuitiven Leichtigkeit und Sicherheit bewerkstelligen, welche ein Bestimmen und Auffassen ausmachen.

Länge, Breite und Tiefe sind keinesweges dem Rauminhalte inhärente Bestimmungen. Eine gleichwinkelige Pyramide z. B. für sich betrachtet, enthält sie gar nicht; und nur insofern man diese Figur auf eine Summe von Würfeln reduciren will, können diese Abmessungen in Betracht kommen. Die drei vertikalen Ab-

messungen, oder gleichgetheilten Linien als Faktoren angegeben, zeigen nun, auf die kürzeste Weise, die Anzahl von Würfel an, in welche ein Parallelepipedon zerlegt wird; sie gehören durchaus der Methodik einer Kunstlehre an. Daß wir den Rauminhalt, als ein Bestimmtes, nur nach diesem Schema uns denken können, ist wahr; aber Bestimmtdenken bedeutet, so denken, daß wir mit intuitiver Sicherheit konstruiren und vergleichen können, und dieß wird nur durch Reduktion auf jenes Schema bewirkt. Dieses Schema, weit davon entfernt, etwas ursprünglich Gegebenes zu sein, ist das Resultat einer höchst sinnreichen Reihe von Beobachtungen und Schlüssen, die Errungenschaft einer Kunst, welche dadurch sich als ächte Kunst erweist, daß sie durchweg auf den Grundbedingungen der Anschauung und den Gesetzen des menschlichen Denkvermögens baut.

Die Vorstellung des unendlichen Raums, in Verbindung mit drei vertikalen Strahlen, ist nur ein Spiel der versuchten Versinnlichung ganz abstrakter Bestimmungen, welches keiner ernsten philosophischen Erörterung fähig ist. Der Begriff Raum hebt Alles auf, worauf ein faktisches Anschauen beruhen kann. Das unendliche Leere ist nicht mehr bloßer Raum, sobald Strahlen sich darin zeigen, und die Strahlen sind keine Abmessungen, wenn sie unendlich sind. Die vertikalen Abmessungen werden nur überhaupt als Zahlen gegeben; und, um aus ihnen einen Rauminhalt zu konstruiren, muß eine empirische bestimmte Einheit von Entfernung, als Zoll, Fuß, Klafter, gegeben, und alle Kunstregel für die Konstruktion des Würfels zu Hülfe genommen werden. Eine umständlichere Beleuchtung jener ganz verkehrten Vorstellung, welche den Metaphysikern nicht geringe Mühe verursacht hat, ist darum so schwierig, weil die darin enthaltenen Widersprüche so vollkommen sind, daß sie gleich geheimnißvoll für logische und unlogische Denker bleiben müssen. Unter den vielen Aussprüchen des großen Leibnitz, welche spätere Philosophen vergessen haben, vergessen sie auch seine heilsame Verwarnung gegen diejenigen »qui veulent imaginer ce qui n'est qu' intelligible, und wollen sogar imaginer ce qui n'est point intelligible.

Ueber

den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in den Niederlanden.

Ein Sendschreiben an den Herausgeber

von

Dr. T. Roorda,
Prof. der oriental. Litteratur und der spekulativen Philosophie in Amsterdam.

Vorerinnerung der Redaktion.

Die Redaktion beabsichtigt, diesem Artikel nach und nach eine Reihe von andern ähnlichen Inhalts folgen zu lassen, in welchen geehrte auswärtige Mitarbeiter dieser Zeitschrift eine Uebersicht der französischen, italienischen und englischen Philosophie in gegenwärtiger Zeit geben werden. (In letzterer Beziehung verweisen wir einstweilen auf die dem gegenwärtigen Hefte angefügte litterarische Anzeige des englischen Werkes von Herrn R. Blakey.)

Bei diesen Artikeln, welche mit den gleichfalls fortzusetzenden Uebersichten über die deutsche philosophische Litteratur in der Zeitschrift von Zeit zu Zeit abwechseln sollen, haben wir einen doppelten Zweck im Auge. Zuerst ist es von längst anerkanntem Vortheil auch für die deutsche Philosophie, über die allgemeinen Standpunkte, wie die besondern Bestrebungen ihrer Nachbarnationen in der Philosophie und über ihr eigenes Verhältniß zu ihnen orientirt zu bleiben, — zumal jetzt, wo in Frankreich der Eifer für ein gründliches, quellenmäßiges Studium der Geschichte der Philosophie erwacht ist, und wo die englischen Phrenologen wenigstens ein so reiches Material psychologischer und physiologischer Thatsachen über das Seelenleben und die ihm verwandten Erscheinungen zusammenhäufen, daß in beiderlei Hinsicht unsere Philosophen

diesen Bestrebungen nicht fern bleiben können. — Sodann aber scheint es fast noch wichtiger zu sein, daß die deutsche Philosophie im Spiegel der andern Nationen einen gewissen, ihr sehr nöthigen Akt der Selbsterkenntniß an sich vollziehe: was wir an eigentlich bleibendem philosophischem Inhalte uns erarbeitet haben, den wir doch endlich gewonnen haben müssen, wenn wir mit unserer ununterbrochenen spekulativen Arbeit nicht uns selbst und den Andern verdächtig vorkommen wollen, das wird uns erst daran völlig in's Bewußtsein gerückt, wenn wir Anstalt machen, diesen festen, unstreitigen Gemeinbesitz der Wahrheit den fremden Nationen in faßlicher Gestalt darzubringen. Da scheint es nun wichtig und lehrreich für uns, die Urtheile jener so hochgebildeten Völker zu vernehmen, — nicht sowohl über den Inhalt unserer Philosophie (denn dieser möchte, wenigstens nach seinem gegenwärtigen Bestande, den Ausländern noch ziemlich fern liegen), als vielmehr über die Manier unsers Philosophirens, das schon Gethane immer wieder umzuthun und mit vieler Stauberregung doch nur wenige Schritte zu machen, vor Allem über das Dunkle, Ungezeitigte, von Formeln Starrende unseres gewöhnlichen philosophischen Schriftenthums; als ob das Tiefe und Wahre sich nicht vielmehr durch treffende Klarheit und durch das Gewicht des einfachsten Ausdrucks, als das, was es ist, als wahr, bekunden müßte, während viele unserer, besonders jüngern, Denker und Schriftsteller noch immer ihre nebulose Schwerfälligkeit nicht als die Schuld ihres Denkens und Darstellens, sondern als Zeugniß originaler Tiefe sich zum Lobe gerechnet wissen wollen. So lange dieß so bleibt, ist an einen wirklichen Einfluß unserer Philosophie auf das Ausland nicht zu denken. Hierüber können uns auch die ebenso bescheidenen, als in dieser Selbstbescheidung gerade treffenden Bemerkungen zum Zeugniß dienen, welche im Folgenden Herr Professor Taco Noorda *) im eigenen Namen, und mit den Worten des verdienst-

*) Zugleich Verfasser einer *Ontwikkeling van het begrip der Philosophie, tot inleiting in het gegenwoordig stantpunt der Wetenschap*, Leeuwarden Suringar 1835, welche in seinem Vaterlande verdiente Anerkennung gefunden, und auch bei uns bekannter zu sein verdient.

vollen van Heusde uns vorlegt. Schreiber dieses kann indeß aus mehrfachem persönlichen Verkehre mit Franzosen und Engländern über philosophische Gegenstände hinzusetzen, daß diese, besonders die letztern, in ihrem Urtheile über den bezeichneten Punkt mit den beiden wackern Niederländern übereinstimmen, während sie doch mit eigenthümlicher Frische der Empfänglichkeit und Originalität der Auffassung in jeden spekulativen Gedanken eingingen, den man ihnen zu voller Evidenz zu bringen vermochte. Wir thun uns nur selbst einen Dienst, wenn wir darauf ausgehen, unsere philosophischen Ideen in dem klaren Geiste und der lichtvollen Darstellung unserer Nachbarvölker wieder auferstehen zu lassen: nur in dieser Gestalt können wir hoffen, sie ein wahres Gemeingut der Menschheit werden zu sehen.

Ich bedaure sehr, daß ich Ihrem Wunsche und meinem Ihnen gegebenen Worte, Ihnen für Ihre Zeitschrift eine Uebersicht von dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie und ihrem Studium in meinem Vaterlande mitzutheilen, aus Mangel an Zeit nicht eher habe entsprechen können. Doch »Praestat sero, quam nunquam«; und ich schreite zur Sache.

Nach dem Verdampfen des Rausches der Kant'schen Philosophie, womit zu seiner Zeit Paulus van Hemert den Becher bis an den Rand füllte, und welcher aus den Streitschriften von ihm und Wyttenbach hinreichend bekannt ist, ist das Studium der Philosophie hier eine Zeitlang eingeschlummert. Die Disputatio de Mysticismo des verstorbenen Leidener Professors Borger (Harlemi 1819, 4., und Hagae Comitum 1820, 8.), durch eine Preisfrage der Teyler'schen Societät hervorgerufen, war, so viel ich weiß, wohl das erste namhafte philosophische Werk, das nach der Zeit erschien, und zugleich das erste, das hier zu Lande nähere Kunde brachte von der Philosophie Ihres Vaters und Schelling's. Die Art und Weise aber, wie Borger in dieser Schrift ihre Philosophie erörterte und beurtheilte, nicht — was man zwar zu der Zeit auch nicht erwarten konnte — als natürliche (ein ganzer oder halber Hegelianer würde sagen, nothwendige)

Stadien in dem Entwicklungsgange der Philosophie, sondern als fremde Erscheinungen, welche er von seinem eigenen ganz verschiedenen Standpunkte von Außen her beurtheilte und also mit feindlichen Waffen bekämpfte; die Art und Weise (er machte sie gar mit seinem scharfen und beißenden Witze lächerlich) war sehr wenig geeignet, die Lust zum Studium der neueren deutschen Philosophie unter uns zu wecken. Hiezu kam ein anderer Grund, veranlaßt durch die vielfachen Citate in Borger's Schrift: nämlich die Sprache und der Stil, deren die deutsche Philosophie seit Kant sich zu bedienen sich angewöhnt hat. Borger äußert sich am Ende seiner Abhandlung darüber folgendermaßen: »Si quis autem est, qui mihi succenseat, quod in hac scriptione non elegantius sim atque magis tersum orationis genus secutus, is videat ne mihi imputet, quod philosophis illis, quibuscum negotium nobis fuit, imputari debeat. Hi enim si in horrido et lutulento dicendi genere jactant se, neque amplius contenti sunt perspicua illa ac simplici scribendi ratione, qua *Gellertus*, *Mendelides*, *Garvius* aliique usi sunt, quis tandem aut operae pretium ducat, aut etiam postulet, ut in eorum barbarie abluenda bonae horae consumantur. Itaque quae illi barbare posuerant, nos, qui par pari referendum putavimus, barbare reddidimus.« — Und wahrlich, wir gestehen gerne, daß die Philosophie in ihrer letzten Periode sich beinahe ganz und gar auf Deutschland beschränkt hat, so daß neuere Philosophie und deutsche Philosophie gleichbedeutende Wörter sind; aber wir bitten zugleich die Deutschen, sich doch nicht zu wundern, oder es nicht als Geistesträgheit zu betrachten, daß die übrigen cultivirten Völker Europa's, namentlich die sprach- und stammverwandten Niederländer, den Fortschritten der Philosophie in der letzten Periode so wenig Theilnahme geschenkt haben. Es ist möglich, daß auch andere Ursachen dazu beigetragen haben: aber die Sprache, welche die Philosophie in der letzten Periode geredet hat, erklärt diese Erscheinung hinlänglich. Bei dem Niederländer kann eine, die sich einer solchen Sprache bedient, unmöglich Eingang finden: denn in seinen Augen behielt die Maxime des gesunden Menschen-

verstandes, daß Alles, was nicht klar und deutlich in einfachen Worten ausgedrückt wird, auch nicht klar und deutlich gedacht ist, noch immerfort apodictische Wahrheit. Glücklich, daß auch der Deutsche diese wiewohl längst verkannte und verläugnete Maxime noch nicht vergessen hat. Die Worte, welche Sie in der Vorrede zum ersten Theil Ihrer Grundzüge zum System der Philosophie, S. 12 und 13, gesprochen haben, und womit man sich auch anderwärts einverstanden erklärt hat, öffnen in der neuen Periode, in welche die Philosophie eingetreten ist, eine erfreuliche Zukunft. Doch wir brauchen uns nicht blos auf die Zukunft zu vertrösten: man hat schon wirklich angefangen, jene Maxime in Ausübung zu bringen. Die schönen Früchte des neuerwachten Strebens nach Klarheit und Deutlichkeit des Ausdrucks in einfacher für jeden Gebildeten verständlicher Sprache liegen in Ihren und Anderer Schriften schon wirklich vor Augen. Nur ist es Schade, daß der historische Boden, worin die Philosophie der neu eröffneten Periode wurzelt, nicht wohl gestattet, daß die Früchte schon gleich anfangs die Vollkommenheit erreichen, welche dem vorgehaltenen Ideal entsprechen.

Verzeihen Sie, daß ich über die Philosophie in Deutschland spreche, während ich über den Zustand der Philosophie in Niederland sprechen soll. Indessen sind meine Worte doch wohl nicht ganz umsonst gesprochen, da sie Ihnen den Hauptgrund angeben, warum die neuere deutsche Philosophie in Niederland so wenig Anklang gefunden hat. Von den Systemen Fichte's, Schelling's und Hegels hat man aus dem Grunde hier beinahe gar keine Notiz genommen. Daß auch Jacobi's schönklingende und tiefsinnige Aussprüche, wiewohl sie in einigen innigeren Seelen Anklang fanden, und die philosophischen Systeme derer, die Jacobi's Ansichten mit der Kant'schen Philosophie zu verbinden strebten, den nach Klarheit der Gedanken und Darstellung strebenden und aller geheimnißvollen Dunkelheit abholden Niederländer nicht haben befriedigen können, brauche ich Ihnen nicht zu sagen. Viel weniger werden die Deutschen sich hierüber wundern, die den niederländischen Nationalcharakter so einseitig aufgefaßt haben, daß

sie glauben, es fehle dem Niederländer, der wegen der Klarheit seines Verstandes sich an dem nebeligen Ideale nicht erfreut, daher auch an Gefühl und Innigkeit des Gemüthes, — eine Meinung, die indessen durch einen allgemein anerkannten Hauptzug des niederländischen Charakters, Religiosität, hinreichend widerlegt wird. — Es ist bloß die Kant'sche Philosophie, die hier einige Aufnahme gefunden hat. Diese Aufnahme ist aber auch nie sehr allgemein gewesen, und der erste Feuereifer, womit man sich dieser Philosophie hingab, ist bei den Meisten bald wieder erloschen, so daß die wenigen Kantianer, die übrig blieben, in Kurzem als bloße Denkzeichen der Vergangenheit dastanden, oder auch noch dastehen.

In den letzten Jahren fängt man aber an bei dem allgemeinen Schlummer, worin das Studium der Philosophie unter uns versunken liegt, wieder mehr Leben zu verspüren. Und jetzt, nach diesen allgemeinen Bemerkungen, will ich die vorzüglichsten litterarischen Erzeugnisse auf dem Gebiete der Philosophie in der letzten Zeit Ihnen vorführen. — Ich mache den Anfang mit den Schriften des Ihnen meist bekannten, allgemein hochgeschätzten und verehrten verstorbenen, tief beweinten van Heusde, der so lange der Utrechter Universität Stolz und Zierde war. Seine lateinisch geschriebenen Werke: die *Initia philosophiae Platonicae* und die *Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, ad criticam philosophandi rationem commendandam*, sind Ihnen bekannt, so wie auch sein Hauptwerk im philosophischen Fache: Die Sokratische Schule, oder Philosophie für das neunzehnte Jahrhundert, ins Deutsche übersetzt ist. Die Tendenz dieses Werkes, der Hauptzweck, den van Heusde mit den genannten Schriften zu erreichen strebte, und was er durch die Sokratische Schule als die Philosophie für das neunzehnte Jahrhundert verstand, erhellt gewiß am deutlichsten aus seinen in der Muttersprache geschriebenen Briefen über das Studium der Philosophie, insonderheit in unserem Vaterlande und in unserer Zeit. Utrecht 1837. Es war, zufolge dieses Titels, die erste und vorzüglichste Absicht von van Heusde, zu zeigen, welche Philosophie,

das heißt, welche Weise des Philosophirens, mit dem Wesen und der Anlage unserer Nation übereinstimmt. „Wir lieben nicht," sagt er, „den hohen Flug der Metaphysik und speculativen Philosophie. Nicht, als ob wir keinen Theil daran nähmen; sobald im Gegentheil ein neues System der Metaphysik irgendwo aufkommt, fehlt es unter uns nicht an Männern, die das größte Interesse dafür an den Tag legen, und selbst dafür eifern, wie die Erfahrung von Descartes an bis auf Kant dargethan hat. Aber unsere Gelehrten, vorzüglich unsere Litteratoren, lassen sich nicht leicht dadurch einnehmen, geschweige, daß sie den Einfluß dieser Systeme auf die Künste, Wissenschaften und Litteratur, welche sie behandeln, übertragen sollten. Philosophie, nicht aber Metaphysik, findet allgemein bei uns Beifall, und in so viel höherem Grade, als sie mit wahrhaft philosophischem Geiste, kritisch und zu den rechten Zwecken behandelt wird." — Unsere Nation will also nach van Heusde wohl Philosophie, sie will wohl philosophiren, auf dem Wege des Denkens und Nachdenkens nach Weisheit, nach wahrer Weisheit streben; aber abstrakte Speculationen über das übersinnliche Wesen der Dinge und metaphysische Systeme will sie nicht. „Unsere Nation," so lautet seine Sprache an einem andern Orte, „hat, wie ich je länger je mehr einsehe, eine ganz andere Anlage für Philosophie, als alle andere europäische Nationen." — — „Das Kennzeichen sowohl unserer Philosophie, als unserer Anlage zur Philosophie ist meiner Meinung nach Einfachheit, aber verbunden mit gesundem Verstand und religiösem Sinn. Wir pflegen zu sagen: philosophire so viel du willst, aber nie auf Kosten unseres *bon sens*, unseres einfachen Menschenverstandes. Wir wissen wohl, daß, gesunden Verstand zu besitzen, noch nicht hinreicht, um Philosoph zu sein. Auch unsere Philosophen suchen tief in das Wesen der menschlichen Seele und der Natur einzudringen; aber desto genauer unterscheiden sie von Philosophie alle die Willkühr, alle die Machtsprüche, alle die Paradoxen, welche man in den Schriften der deutschen Metaphysiker findet. Wir wollen auch keine Philosophie an und für sich, wie die speculative ist, sowie sie durch

diese ihre Benennung selbst andeutet. Philosophie muß bei uns auf Künste und Wissenschaften sowohl, als auf unser Leben und Handeln unter den Menschen angewandt werden können." — — „Wir verlangen beim Philosophiren Einfachheit, guten, gesunden Verstand, und dabei hauptsächlich gute Grundsätze, die vor allen Dingen nicht mit unserer Religionslehre streiten." Aber worin muß denn unsere Philosophie bestehen? Was ist denn das wahre Studium der Philosophie? „Metaphysik und speculative Philosophie," sagt van Heusde, „führen uns nicht dazu; diese bringen uns je länger je weiter von der wahren Philosophie ab; aber das Lesen der Alten, das kritische Studium ihrer Schriften, das philosophische Forschen nach dem Sinn, der in ihrer Litteratur, in ihrer Kunst und Wissenschaft, namentlich in ihrer Philosophie, bemerklich ist, — das ist es, was in dem Menschen philosophischen Sinn, wenn die Natur diesen in ihn gelegt, weckt und nährt, und ihn lehrt, die Philosophie einmal auf die rechte Art und Weise und zu den rechten Zwecken zu pflegen." — Wir müssen also die Philosophie nach van Heusde vorzüglich studiren „durch das Lesen der Alten, insonderheit durch das Lesen und Durchforschen der Schriften des Plato." „Dieses Studium war hier zu Lande in früherer Zeit, für unsere Vorfahren, und bleibt noch heut zu Tage für Viele unter uns, unsere Philosophie." „Es bleibt dabei: die alte Litteratur, man sage was man will, — sie ist die Philosophie unserer Nation." — So will denn van Heusde, daß wir uns in der Sokratischen Schule, hauptsächlich in der Schule des Plato, bilden, nicht um dadurch das Wesen der Dinge kennen zu lernen, — dies lehrt uns, wie van Heusde selbst gerne gesteht, die Philosophie des Plato eben so wenig, als die Metaphysik des Aristoteles, — sondern um dadurch die wahre Art und Weise, die rechte Methode des Philosophirens und die Grundsätze zu lernen, welche uns bei dem Studium der Philosophie leiten müssen, um diese Grundsätze auf unsere Politik, auf unsere heilige Religionslehre anzuwenden; und, welche diese Methode und diese Grundsätze sind, und wie dieselbe zum wahren philosophischen Studium der Künste und Wissenschaften und zur wahren

Digitized by Google

Bildung der Jugend müssen angewandt werden, — das Alles hat er insonderheit in seiner Sokratischen Schule darzulegen gesucht. — Wie nun weiter zum Studium der alten Litteratur auch vorzüglich Sprachstudium erfordert wird, so gehört, wie van Heusde sagt, auch Sprachstudium wohl vorzüglich in den Kreis unserer Philosophie. Dieses Studium ist uns auch besonders eigen. Und welch ein Schatz wahrer Philosophie in den Sprachen, namentlich auch in unserer Muttersprache, verborgen liegt, wenn man auf die Bedeutung und Ableitung von Wörtern und Redensarten genau Acht gibt, das hat er auch in seiner Sokratischen Schule zu beweisen gesucht, um zu zeigen, wie die natürliche Philosophie, welche in den Sprachen liegt, wenn sie nur mit philosophischem in der Sokratischen Schule geübtem Sinn daraus entwickelt wird, die Principien der Sokratischen Schule treffend bestätigt. „Aber," sagt van Heusde in seinen Briefen, „wenn man so über Alles nachdenkt, so leuchtet es uns ein, daß wir zum rechten und zweckmäßigen Studium der Philosophie vor andern Nationen viel voraus haben. Denn, wenn es wahr ist, daß gleichsam unsere Natur und Anlage es mit sich bringt, daß wir in den Schulen der Alten Philosophie lernen, was hilft uns das nicht, um unsern philosophischen Geschmack zu bilden, um über philosophische Gegenstände gut schreiben zu lernen, mit Philosophie uns für Leben und Handeln Nutzen zu verschaffen, und, was nicht minder wichtig ist, still und ruhig unsern Weg zu gehen und uns vor allen den Luftsprüngen, allen den gewagten Hypothesen, allen den Paradoxen und Orakelsprüchen Anderer, namentlich deutscher Philosophen, zu hüten! Aber auch die Aufmerksamkeit, die uns wie angeborne Aufmerksamkeit auf die Bedeutung von Wörtern und Ausdrücken, wie führt sie uns nicht von selbst zu bestimmten Begriffen! Weil sie zu wenig auf Wörter und Redensarten Acht geben, erschweren andere Nationen sich das Studium der Philosophie und Wissenschaften sehr. Gebrauchen z. B. die deutschen Schriftsteller, vorzüglich seit den Zeiten der Kant'schen Philosophie, nicht beständig die nämlichen Wörter in ganz verschiedener Bedeutung? Welch eine Verwirrung von Begriffen muß nicht dadurch

bei den Lesern entstehen? Wie nachtheilig muß dieß auf den Schulunterricht, vorzüglich der Hochschulen wirken?". — — „Die Deutschen mit ihrem Enthusiasmus, die sich einer Sprache bedienen, welche in Reichthum von Wörtern und Redensarten ihres gleichen unter den neueren Sprachen nicht hat, links und rechts entnehmen sie diesem Ueberflusse Worte, ohne auf deren ursprüngliche und eigenthümliche Bedeutung Acht zu geben. Welch ein Glück haben wir also, wenn wir es nur zu schätzen und zu gebrauchen wüßten, daß wir gleichfalls eine überaus reiche und, noch mehr, wahr philosophische Sprache besitzen, und wegen unserer natürlichen Anlage für grammatisches sowohl, als philosophisches Sprachstudium, uns vor der Verwirrung von Begriffen und Ideen durch willkührlichen Gebrauch von Wörtern und Redensarten leicht hüten können!" u. s. w.

Das Angeführte wird hinlänglich darthun, wie van Heusde wollte, daß wir Niederländer zufolge unserer Natur und Anlage philosophiren und Philosophie studiren sollen. Wenn er aber die Sokratische Schule so allgemein Philosophie für das neunzehnte Jahrhundert nannte, wollte er denn nicht diese Art zu philosophiren als die einzig wahre betrachtet und den Deutschen und Franzosen nicht weniger, wie den Niederländern empfohlen haben? — Dieß eben nicht. Hören wir nur, wie er sich hierüber ausdrückt: „Aber welches ist nun das beste Studium der Philosophie? Sollen wir dem unsrigen den Vorzug einräumen, und also uns bemühen, demselben überall Eingang zu verschaffen? Auf diese Weise würden wir uns, meiner Meinung nach, zu viel anmaßen, und es wäre dazu ungereimt. Das wäre eben so ungereimt, als wenn wir allen Nationen unsere Sprache, unsere Regierungsform, unsere Gesetze und Gebräuche aufdringen wollten. Auch wäre nichts verkehrter und heilloser. Denn selbst der metaphysische Enthusiasmus der Deutschen ist auch nicht so ohne Nutzen, wie es vielen von uns dünkt. Wenn er nicht in Schwärmerei ausartet, und alsdann, wie es mit aller Schwärmerei geht, blos aus Worten und leerem Schall besteht, so weckt er die erhabensten Ideen und Gefühle. Man muß nur die Kunst des Suchens ver-

stehen, aber versteht man sie, so findet man in den Schriften von Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, und wie vielen andern deutschen Metaphysikern eine reiche Fülle von Begriffen, die uns in Erstaunen setzt. Die lebendige, allen Gefahren trotzende, Phantasie, mit einer eben so starken Denkkraft vereinigt, welche Alles unternimmt, verleitet zwar zu manchem Mißgriff, womit wir zu scherzen pflegen; aber sie führt auch zu Entdeckungen, wozu wir mit unserem ruhigen Forschen nicht gelangen würden." — — „Laßt uns nun zusehen und die Deutschen ihres Wegs gehen lassen, eben so wie unsere anderen Nachbarn, die unterdessen auch je länger je mehr sich der nämlichen speculativen Philosophie zuwenden: wofern wir nur, bei diesem Zusehen, aus ihren neuen Begriffen und Entdeckungen für unsere Philosophie und vorzüglich für unser Leben und Handeln Vortheil ziehen. Laßt uns weiter, um nicht bloße Zuschauer dessen zu sein, was Andern widerfährt, durch unser Beispiel, durch unser Streben nach wahrer Philosophie, namentlich durch unser Schreiben über das rechte Studium derselben, das für sie zu bewirken suchen, was wir nach unserer Natur und Anlage zu leisten im Stande sind. Denn wissen Sie, mein Freund, was sie Alle wohl von uns lernen möchten. Es ist dieß, daß die Jugend auf ihren Hochschulen, ehe sie das Gebiet der sogenannten höheren Philosophie betritt, vorher und so lang wie möglich in der Sokratischen Schule gebildet und unterrichtet werde. Dieß ist unser Glück, und wir müssen es desto mehr bei uns zu bewahren suchen, als wir sehen, daß die Nothwendigkeit davon, vorzüglich bei unsern Verwandten, den Deutschen, je länger je mehr gefühlt wird. Welche Fortschritte haben sie auch nicht seit den letzten vierzig, fünfzig Jahren, durch das Studium der alten Litteratur, hauptsächlich bei der Einrichtung ihrer Gymnasien, darin gemacht!" — Man sieht, der Hauptzweck von van Heusde mit seiner Sokratischen Schule ist — wie soll ich es anders nennen? — Pädagogik. Sie muß eine Uebungsschule sein zur Entwickelung des philosophischen Sinnes, eine Anleitung (ἐπαγωγή) zum rechten Studium der Künste und Wissenschaften, auch der Philosophie, und nicht weniger zu Weisheit, wahrer Lebensweisheit.

In der Sokratischen Schule muß man Methode und Principien lernen, um sie alsdann auf das Studium von Künsten und Wissenschaften, und insonderheit auf das Leben, anzuwenden. Für den Niederländer, der nach van Heusde weniger Anlage hat für spekulative Philosophie, und ihr gar abgeneigt ist, — für den Niederländer ist die Sokratische Schule und das philosophische Studium von Künsten und Wissenschaften nach ihrer Methode und ihren Principien wohl die ganze Philosophie; aber zugleich ist sie für die andern Nationen die einzig wahre Vorbereitungsschule, das einzig wahre Erziehungs- und Bildungsmittel der Jugend, auch zum rechten Studium der spekulativen Philosophie. Dieser pädagogische und praktische Zweck, den man zur rechten Beurtheilung des Strebens von van Heusde nicht aus den Augen verlieren darf, zeigt sich noch deutlicher in dem, was er folgen läßt: „Also können wir sehr geschickt, statt bloße Zuschauer dessen zu sein, was sich in der gelehrten und philosophischen Welt zuträgt, auch das unsrige beitragen, um, wenn auch nicht auf das Studium der Philosophie bei andern Völkern, wenigstens auf den Anfang dieses Studiums, worauf es so sehr ankommt, Einfluß zu gewinnen. Zu dieser Absicht habe ich denn auch hauptsächlich, wie Sie wissen, meine Initia, meine Briefe über höheren Unterricht, und nun zuletzt meine Sokratische Schule herauszugeben begonnen." — Die hier erwähnten Briefe über höheren Unterricht werden Ihnen aus den deutschen Uebersetzungen bekannt sein; aber, wiewohl diese Arbeit eigentlich mehr direct zur Pädagogik zu gehören scheint, mit allen seinen Schriften hatte van Heusde nur einen einzigen Zweck, und — dieser Zweck war pädagogisch.

Frägt man endlich, was van Heusde will, wenn er die Sokratische Schule so bestimmt Philosophie für unser, für das neunzehnte Jahrhundert nennt, so geben auch seine Briefe über das Studium der Philosophie die deutlichste Erklärung darüber ab: „Victor Cousin schrieb neulich: enfin, pourquoi ne le dirai-je pas? l'instruction publique est la grande affaire du dix-neuvième siècle. Das ist wahr." — — „In diesem unserem neunzehnten Jahrhundert ist die Sache des öffentlichen Unterrichts wirk-

lich eine Staatsangelegenheit, die große Angelegenheit der Völker geworden, bei uns eben so wohl, wie in Preußen, Frankreich, und aller Orten in Europa?" — — „Es ist ein ganz anderer Zeitgeist in diesem, als in dem verflossenen Jahrhundert. Damals war es die Zeit der Dichtung und der Erdichtung. Man entwarf in der Phantasie allerlei Erziehungspläne, allerlei Staatsformen, allerlei Systeme von Philosophie, von Moral, von Religionslehre. Und man mußte sich wirklich wundern, wie die Phantasie in den schönen Künsten und Wissenschaften sowohl, als in der Philosophie so manches schuf und zu Tage förderte." — — „Wo zeigt sich jetzt der Scharfsinn, die Erfindungs-, die Schöpferkraft, wo, in einem Worte, das Genie in allen Fächern der Künste und Wissenschaften. Genie war damals in der That sowohl, wie in der Sprache, das Kennzeichen des Jahrhunderts. Aber auch von der andern Seite, wie viele leere Traumgestalten gebar jene Zeit fast täglich, wofür wir uns jetzt hüten! — Daß wir uns dafür hüten, bringt der Zeitgeist unseres Jahrhunderts mit sich. Wir lassen uns nicht mehr gelegen sein an allem, was gefällt und reizt, sondern was Nutzen bringt. Wir müssen, so pflegen wir zu sagen, nicht mehr erdichten und eitele Luftschlösser bauen, sondern dasjenige darzustellen, dasjenige zu befördern und zu vervollkommnen suchen, was innern Gehalt hat und uns glücklich machen kann. Civilisation heißt das Wort, welches seit Jahren in ganz Europa in eines jeden Munde ist; und es ist wahr, darum ist es uns zu thun. Nicht länger wollen wir gleichsam in der Phantasie Künste und Wissenschaften pflegen, aber sie dem Staate dienlich machen, sie zweckmäßig auf die Erziehung unserer Kinder, auf die Reform und Verbesserung unseres Staatswesens, auf die Wiederherstellung unserer moralischen und religiösen Angelegenheiten anzuwenden, dieß ist es, was wir wollen, und es vergeht kein Tag, daß Europa keine Fortschritte darin macht." — — „Fassen wir namentlich unsere Philologie in's Auge. Wir müssen gestehen, die Alten wurden im vorigen Jahrhundert von einigen höchst seltenen Männern, mit mehr Erfindung, Scharfsinn, mit mehr Genie, um noch einmal dieses Wort zu gebrauchen,

studirt, wie jetzt der Fall ist; aber es war mehr für die Philologie selbst, wie für die Staaten und deren höchstes Interesse, daß man jene ersten Genien arbeiten sah. In unserer Zeit hingegen hat man einen Zweck, einen erhabenen und bestimmten Zweck für die klassische Litteratur gewonnen; man will auf unsere Jugend wirken, um auf die rechte Weise ihren Geschmack zu bilden, ihren Verstand zu schärfen, und ihre moralischen Triebe zu bekräftigen." Und weiter gibt er denn zu erkennen, daß er hofft, auch durch das Veröffentlichen dieser seiner Briefe „die große Sache, la grande affaire, wie Cousin sagt, du dix-neuvième siècle, zu befördern; und dieß um so mehr, da diese Förderung wohl hauptsächlich von dem rechten Studium der Philosophie abhängen wird. Keine spekulative Philosophie, sondern die alte sokratische, wie sie in den Schriften Plato's dargestellt ist, sie ist es, welche das wahre Heil, die wahre Civilisation Europa's, durch das rechte und zweckmäßige Studium der Künste und Wissenschaften fördern kann." — Kurz vorher hatte er sich folgendermaßen geäußert: „Es ist gar nicht zu sagen, was das Studium der alten Litteratur und Philosophie, vorzüglich der Sokratischen Philosophie, bei einem jeden vermag, nicht blos um ihn zu einem gebildeten Menschen zu erheben, aber auch — welcher Kunst oder Wissenschaft er sich besonders befleißigen möge — um ihm zu zeigen, wie er dieselbe zu den rechten Zwecken betreiben soll. Nach Plato müssen alle Künste und Wissenschaften, welcher Art sie auch sein mögen, nicht sich selbst zum Zweck haben; das schafft nichts Edeles und Großes; nein, sagt er, sie sind Mittel zur Erreichung höherer Absichten. Es ist auch wirklich an dem. Denn, nimmt man dieß in Acht, und gibt man seinem Studium die Richtung, welche in der nämlichen Schule des Plato vorgeschrieben wird, daß man nämlich, mit Rücksicht auf das Gute, das wahre Glück der Menschen und der menschlichen Gesellschaft dadurch zu befördern sucht, wie erhaben wird dann in unserem Auge die Bestimmung, wie hoch steigt dann die Würde des Naturforschers, des Arztes, und insonderheit des Rechtsgelehrten, des Staatsmannes, des Theologen!"

Fragen Sie nun, ob unsere Nation in dieser Hinsicht mit van Heusde übereinstimmt? ob er allgemeinen Beifall gefunden hat? — Großen Beifall hat er gefunden; aber doch vorzüglich bei denen, die schon in ihrer Jugend in seiner Schule gebildet waren, und denen er die nämlichen Ansichten mit seinem beredten Munde eingeflößt hatte. Auch Andere haben ihm ihren Beifall gezollt; und vielleicht wäre dieser Beifall noch allgemeiner gewesen, wenn man ihn überhaupt besser verstanden hätte; denn man kann nicht in Abrede stellen, daß jener praktische Zweck, jene pädagogische Tendenz des Studiums der Philosophie, Litteratur und aller Wissenschaften dem großen Haufen unserer Nation wohlgefallen würde. Aber bei welcher Nation würde dieß dem großen Haufen nicht gefallen? Und, wenn man vielleicht im Auslande meint, daß deßwegen bei uns weniger wie anderwärts die Wissenschaften um ihrer selbst willen studirt werden, so täuscht man sich und verkennt uns. Van Heusde hat denn auch mit seinen Ansichten und mit seiner Meinung über das rechte Studium der Philosophie vielen, auch öffentlichen, Widerspruch gefunden. Heftig ist er bestritten von Herrn F. C. de Greuve, einem katholischen Geistlichen, früher am Collegium philosophicum zu Löwen, nach der Trennung von Belgien in Gröningen Professor der Philosophie. Zuerst veröffentlichte er eine Widerlegung des ersten Versuchs einer philosophischen Sprachforschung von van Heusde; bald nachher Briefe zur Beantwortung der obgenannten Briefe von van Heusde, begleitet mit einer Fortsetzung der Widerlegung seiner philosophischen Sprachforschungen. Vorzüglich in diesen Briefen zur Beantwortung ist van Heusde oft mit Glück, und meistens sehr behend mit seinen eigenen Waffen bekämpft. Auch der Leidener Professor der Philosophie, J. Nieuwenhuis, hat öffentlich der verkehrten Tendenz, welche van Heusde's Schriften in der Philosophie etwa befördern könnten, kräftig zu steuern gesucht, und sich namentlich gegen dasjenige erklärt, was van Heusde in dem nach seinem Tode erschienenen vierten Theil der Sokratischen Schule über die Metaphysik geschrieben hatte. „Man kann", sagt Herr Nieuwen-

huis, „unsterbliche Verdienste besitzen, und die allgemeine Hochachtung und Liebe seiner Zeitgenossen bis an und bis über das Grab genießen, und dennoch in manchen Stücken oder von einzelnen Wissenschaften unglückliche, einseitige, oberflächliche oder ganz verkehrte Ansichten haben. Und so ging es dem Herrn van Heusde in Hinsicht der Philosophie unseres Jahrhunderts." — — „Van Heusde, wie hoch er auch stand auf dem Gebiete der Litteratur und Geschichte, stand nicht auf der Höhe der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts." Und diesem Urtheil des Leidener Professors geben alle, welche sich mit dem Studium der spekulativen Philosophie hier zu Lande wirklich abgeben, gerne ihre Beistimmung.

Bei van Heusde habe ich ein wenig länger verweilen müssen, weil seine Richtung eine so ganz eigene und besondere, ein in Wahrheit eigenthümliches Phänomen in dem Studium der Philosophie in Niederland ist, — ob wir es gleich van Heusde nicht zugeben, daß seine Weise zu philosophiren eigentlich die einzige Philosophie sei, welche mit der Natur und Anlage unserer Nation übereinstimmt. Wenigstens darf man behaupten, daß es hier zu Lande immer wackere und selbstständige Pfleger der Philosophie, in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes, gegeben hat und noch jetzt gibt.

Solch ein wackerer und selbstständiger Philosoph ist der Utrechter Professor der spekulativen Philosophie und der Mathematik, J. F. L. Schröder, Deutscher von Geburt, dem aber Niederland bereits lange ein zweites Vaterland geworden ist. Sein Hauptwerk ist eine, in der niederdeutschen Sprache geschriebene, sehr ausführliche Abhandlung unter dem Titel: Beitrag zur Betrachtung der Wahrheit der menschlichen Erkenntniß, herausgegeben von der dritten Klasse des königlich Niederländischen Institutes, als den dritten Theil ihrer Denkschriften in den neueren Sprachen. Es kann meine Absicht nicht sein, und Sie erwarten es auch nicht von mir, Ihnen den Inhalt dieser sehr breiten Schrift auszugsweise mitzutheilen. Der Hauptzweck, den Herr Schröder mit dieser in mancher Hinsicht sehr merkwürdigen Schrift sich stellte, ist, die Grundwahrheiten

aufzusuchen und nachzuweisen, worauf, wie auf einer festen Grundlage, das System der Philosophie aufgeführt werden kann. Er läßt sich hierbei leiten durch dieses Princip: Was sich mit der größten Deutlichkeit und Kraft als die unmittelbare Aussage des menschlichen Bewußtseins vernehmen läßt, muß für wahr gehalten werden, und ist eine Grundwahrheit. Aus diesem Princip leitet er dann einige Grundwahrheiten her, welche er gegen den Skepticismus, den gewöhnlichen Idealismus und den Kantischen sogenannten transscendentalen Idealismus vertheidigt, und welche er sodann, gleichwie Axiomate in der Mathematik, vorausschicken will, um daraus nach einem gesetzlich logischen Verfahren, durch richtige Schlüsse und Folgerungen, wieder andere Wahrheiten herzuleiten. „Auf diese Weise", sagt er, „wird es möglich sein, daß die Philosophie einst eine Wissenschaft werde, wovon sie jetzt noch weit entfernt ist. Diese Wissenschaft oder dieses philosophische System wird zwar immer von geringem Umfange sein, aber einen unendlich höheren Werth haben, wie ein Chaos von Hypothesen und Machtsprüchen, oder eine Zusammenstellung gewisser und ungewisser Sätze." — Dieses Wenige wird wohl hinreichend sein, um Sie mit dem Standpunkt, den der Herr Schröder einnimmt, im Allgemeinen bekannt zu machen. Mit der Richtung, welche die Philosophie in Deutschland nach Kant durch Schelling und Hegel genommen, scheint Herr Schröder sich wenig vertraut gemacht zu haben; wenigstens sieht er darin keinen Fortschritt, sondern vielmehr einen Zurückschritt. Das Unternehmen Ihres Vaters nennt er irgendwo in einer Anmerkung groß, größer, wie ein Philosoph vor ihm je gewagt hat; aber von dessen Versuch, um aus den Sätzen A = A, Ich = Ich, Das Ich setzt sich selbst, und setzt das Nichtich, die ganze Philosophie in materieller und formeller Hinsicht herzuleiten, und daraus die ganze körperliche und psychische Natur zu erklären, ja zu construiren, sagt er: „Kann man es einem Manne von gesundem Verstande übel deuten, daß er bei solchem Geschwätz, Vermessenheit und eitelen Versuchen lächelt?" Hierauf läßt er die Worte folgen: „Nicht ohne Grund würde man behaupten können:

Nichts ist so seltsam und ungereimt, was nicht von diesem oder jenem deutschen Philosophen, seit dem Aufkommen der Kantischen Philosophie bis jetzt, verkündigt und von einer größeren oder kleineren Menge von Lesern und Zuhörern hoch gepriesen ist. Die Geschichtschreiber der Philosophie ermangeln auch nicht, den Scharfsinn, die Weisheit, das ächt philosophische Talent und die Selbstständigkeit solcher Philosophen sehr zu rühmen, sie als eine Zierde Deutschlands aufzuweisen, welche die wahre Philosophie zu einer höheren Stufe gebracht haben, als sie je in einem andern Lande erreicht hat, und die übrigen Nationen der Welt, unter denen diese Philosophen weniger bekannt sind, zu bemitleiden, daß diese Quellen der Weisheit ihnen nicht zugänglich sind —; da der Gebrauch von deren geistreichem Wasser ihnen die erforderliche Kraft geben würde, um mit diesen muthigen Wanderern jenen hohen umwölkten Berg zu ersteigen, während sie jetzt verurtheilt sind, in den niedrigen Thälern des gesunden Menschenverstandes zu verbleiben, und die Wolken nur aus der Ferne zu sehen. — Man kann sich wundern, daß so etwas in Deutschland stattfindet, in einem Lande, das mit Recht der Sitz Minerva's zu heißen verdient, das in allen Fächern der Gelehrsamkeit, Wissenschaft und Kunst, vorzügliche Männer hervorgebracht hat, und auch noch in diesen Tagen Philosophen in dem wahren Sinne des Wortes aufzuzeigen hat, welche zur Beförderung von Wahrheit und Aufklärung kräftig und fruchtbar mitwirken, wodurch die Philosophie, trotz jenem Schwindelgeist, wirkliche Fortschritte gemacht hat. Man bedenke aber, daß im Zeitalter des Sokrates, Plato und Aristoteles auch viele Sophisten auftraten, die gewiß nicht so einfältig und unwissend waren, wie Plato sie vorstellt, aber die mehr ihre eigene Ehre, Ruhm und Vortheil, als die Wahrheit, suchten und ehrten, und solche — — müssen als treulose Unterthanen im Reiche der Wahrheit betrachtet werden, und sind desto mehr der Verachtung werth, je vorzüglicher die Gaben und Talente sind, womit eine wohlthätige Vorsehung sie ausgerüstet hat, und wodurch sie zur Aufklärung und Bildung kräftig hätten wirken können."

Aus dieser Expectoration wird wohl so viel einleuchten, warum der Herr Schröder dem Gange der Philosophie in seinem eigentlichen Vaterlande so wenig hat folgen können.

In Gelehrsamkeit und ausgebreiteter Belesenheit zeichnet sich insonderheit aus der bereits erwähnte Leidener Professor Jacob Nieuwenhuis. Mit Allem, was im Auslande, namentlich in Deutschland, über Philosophie geschrieben wird, ist er sehr vertraut. Schon im Jahre 1809 erschien seine bei der zweiten Abtheilung der Teylerschen gelehrten Societät gekrönte Preisschrift über die Anwendung der metaphysischen Principien auf die Physik. Später hat er nebst einzelnen Abhandlungen herausgegeben die obgenannte Kritik des vierten Theils von van Heusde's Sokratischer Schule, eine lateinisch geschriebene Logik, zu ihrer Zeit auch in deutschen Zeitschriften vortheilhaft beurtheilt, und Elementa Metaphysices historice et critice adumbrata. Pars I. historica. L. B. 1833. Der zweite dógmatische oder systematische Theil ist bis jetzt noch nicht erschienen. Den Standpunkt, den Herr Nieuwenhuis jetzt eingenommen, hat er aber schon in diesem ersten Theil deutlich genug angedeutet. Nachdem er nämlich die verschiedenen Meinungen der Philosophen über die menschliche Erkenntniß und der Menschen Erkenntnißvermögen, erst bei den Alten, und ferner bei den Neueren, angegeben und beurtheilt hat, gelangt er zuletzt an die Philosophie von Hermes, worüber er sich folgendermaßen vernehmen läßt: »Omnium recentiorum, qui de cognoscendi principiis et facultate sunt philosophati, nullus facile hanc rem gravissimam tam perspicue et egregie confecisse videtur, quam Georg. Hermes v. Cl., cujus merita in universam philosophiam et Theologiae studia summo jure celebrantur, hodieque latissime patent in Borussicis inprimis regionibus ad Rhenum jacentibus, aliisque Germaniae partibus.« — Nach einer kurz gefaßten Angabe der Lehre von Hermes über die Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß fährt er mit diesen Worten fort: »Hisce igitur investigationibus *de vero et certo in cognitione humana* ad finem egregie perductis, Hermesius explicita atque inventa felicissimo successu adhibet ad gravissima

Theologiae naturalis, philosophiae, psychologicae et moralis argumenta perquirenda, quae omnia exponere longum sit, neque hoc loco necessarium; sed iis omnibus lectionem operis (Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie) enixe commendo, qui non tantum de cognitionis humanae principiis quid verum certumque sit scire cupiunt, verum etiam, quid recta ratio doceat de rebus divinis atque humanis, quid praestare non possit et quo tandem modo haec ipsa ratio concilianda sit cum revelationis *divinae auctoritate et origine.*" — Er schließt mit der Erklärung, daß es ihm zwar nicht unbekannt ist, daß noch viele andere Philosophen aufgetreten sind, die neue Systeme über die menschliche Erkenntniß zu Tage gefördert haben, sowie Ohlert, Wagner, Gerlach, E. Schmidt, E. Reinhold, G. E. Schulze und andere; aber daß man die Schriften dieser Aller, trotz ihrer Gediegenheit, bei der Frage nach der Gewißheit der menschlichen Erkenntniß wohl entbehren kann, wenn man nur die Schrift des Hermes gelesen hat; — daß er auch in seiner Ueberzeugung nicht erschüttert ist, durch die Einwendungen gegen die hermesische Philosophie von v. Sieger und einem Recensenten in der Allg. L. Z. vom Februar 1833, Nr. 16, sondern lieber den Gelehrten beitritt, welche die hermesische Weise zu philosophiren weiter zu vervollkommnen und kräftig zu vertheidigen sich bemühen, sowie Elvenich, Braun, Biunde, Baltzer, von Droste-Hülshoff, und andere *viri clarissimi.* — Ob der Herr Nieuwenhuis noch jetzt ein Hermesianer sei, kann ich nicht bestimmt sagen. Der Bannfluch, durch den römischen Pabst über die hermesische Philosophie ausgesprochen, wird wenigstens bei ihm, dem lutherischen Protestanten, wohl ohne Wirkung geblieben sein.

Schon früher habe ich bemerkt, daß es noch einige Kantianer unter uns gebe, alte Zeugen der günstigen Aufnahme, welche die Philosophie des großen Königsberger bei uns gefunden. Zu diesen gehört namentlich der reformirte Dorfprediger J. J. le Roy, wie sich noch aus seiner letzten Schrift entnehmen läßt, die er in der niederdeutschen Sprache herausgegeben hat, unter dem Titel:

Die Philosophie nach ihrer Form und ihrem Inhalt betrachtet, Gröning. 1841. Wie in früheren Schriften, so sucht er auch in dieser letzten aufs Neue, und, wie er selbst hofft, noch besser und deutlicher, als vorher, den wahren Sinn der kantischen Philosophie zu erörtern; sie gegen ihre Widersacher, sowie jetzt gegen Prof. Schröder, früher auch ein Kantianer, jetzt aber, wie er in seinem Werke über die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß gezeigt hat, ein Abtrünniger, zu vertheidigen, und als die einzig wahre Philosophie seiner Nation zu empfehlen. Sie müssen aber wissen, daß der Herr Le Roy in dem festen Glauben steht, daß er eigentlich allein den wahren Sinn von Kant verstanden hat; ja, er will gar gestehen, daß, im Falle die gewöhnliche Auffassung der Meinung Kant's, welcher auch Prof. Schröder gefolgt ist, die richtige wäre, kein ungereimteres System hätte können aufgefunden werden, das der deutlichen Stimme unseres Bewußtseins mehr zuwider wäre. Die gewöhnliche Auffassung der Meinung Kant's nennt Le Roy platt, und leitet sie daraus her, daß man an dem Buchstaben einiger Ausdrücke und Redensarten von Kant hangen blieb, während man dessen wahre Meinung nur durch eine genaue Vergleichung und aus dem ganzen Zusammenhang der von ihm angestellten tiefsinnigen Untersuchungen zu erkennen vermag. Er ist zwar geneigt zu gestehen, daß jene Ausdrücke und Redensarten, wenn sie so platt nach dem Buchstaben und in der gewöhnlichen Bedeutung der Wörter genommen werden, wirklich zu Mißverständnissen Veranlassung geben, und „daß dieses Mißverständniß verstärkt wird durch einige nähere Erklärungen von Kant, wobei er, wie es scheint, durch das eifrige Bestreben, um das Unterscheidende seines Systems von der alten Ansicht recht kräftig zu bezeichnen, bisweilen sich in der That zu unbestimmt und unbedachtsam äußert, wiewohl er für sich selbst dennoch einen gesunden Sinn damit verbindet. So sagt er z. B. daß, wenn unsere Weise des Wahrnehmens weggenommen würde, auch alle Beziehungen der Gegenstände in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit selbst, verschwinden würden; — daß die Gegenstände der Er-

fahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung, gegeben sind, und außer derselben gar nicht existiren" x. — Die Meinung des Herrn Le Roy ist diese: Der Hauptsatz der kritischen Philosophie, daß wir die Dinge nicht kennen, wie sie an sich selbst sind, sondern wie sie uns vorkommen oder erscheinen, — dieser Satz bedeutet keineswegs, daß das, was wir kennen, keine wirklichen Dinge, sondern bloße Vorstellungen sind; — ja nicht einmal dieß, daß wir nichts Wesentliches von den Dingen, sondern nur von dem Eindruck, den die Dinge auf uns machen, etwas zu erkennen vermögen. Nur dieses wird damit ausgesagt: erstens, daß wir die innere Natur und Beschaffenheit der Dinge nicht weiter kennen, als in soweit sie uns durch die Empfindung kenntlich werden; wobei es aber problematisch bleibt, ob sie außer dem, was wir von ihnen empfinden, innerlich in sich selbst auch noch etwas Anderes sind, wovon das Aeußere nur eine bloße Wirkung, eine Vorstellung oder Erscheinung sei. Wir kennen von den Dingen bloß die Beziehungen, worin sie zu uns und zu einander stehen, die aber, obgleich wesentliche, dennoch bloße Beziehungen bleiben, und keine inneren Eigenschaften sind. — Das Zweite besteht dann hierin, daß wir jene Beziehungen uns nur anschaulich vorstellen können, so wie sie in den Formen unserer Sinnlichkeit, in Raum und Zeit, unseren Sinnen erscheinen. — Unser Geist, unser Empfindungs- und Auffassungsvermögen, hat gewisse bestimmte Formen, denen Alles, was uns kenntlich wird, nothwendig unterworfen ist. „Nach dieser Form unseres Geistes muß auch die Form der für uns durch die Empfindung kennbaren Dinge nothwendig geeignet sein; — nicht in dem Sinne, wie viele es unrichtig verstehen, als ob die Gegenstände erst dadurch diese Form (oder dieses Ansehen) erhielten, welche demnach unsere Vorstellungsweise ihnen mittheilen würde, und welche deßhalb selbst in einer bloßen Vorstellung bestehen würde, welcher außer der Vorstellung nichts Wesentliches entspräche, — sondern in dem Sinne und deßwegen, weil jeder Gegenstand bereits in sich selbst Uebereinstimmung haben muß mit dem Vermögen, wodurch sein Vorstellen bewirkt werden soll, und folglich alle Gegenstände, die in dieser Form unseres

image
not
available

den reinen Verstand in ihrem wahren inneren Wesen erkennen könnten, nämlich die sogenannten substantiae simplices oder Monaden, deren Erscheinung weiter nichts wie die verwirrte sinnliche Vorstellung sei. Die Dinge an sich selbst, welche Kant meinte, waren also die Dinge, sowie Leibnitz sich dieselben durch den Verstand dachte; es waren seine Monaden. Im Gegensatz mit Leibnitz behauptete nun Kant, daß die Existenz solcher Dinge an sich selbst, solcher nur durch den Verstand denkbarer Wesen, oder bloßer Verstandeswesen, uns schlechterdings unbekannt sei, und daß wir nichts mit Gewißheit davon sagen können; — daß, was wir kennen, nicht solche Gegenstände des reinen Verstandes oder Monaden sind, sondern Gegenstände der Empfindung oder Erscheinungen, — Dinge, die uns blos durch die Empfindung kenntlich werden, und wovon wir auch weiter nichts wissen noch sagen können, als was die Empfindung uns davon lehrt. Mit Grund konnte er also sagen, und dieß bezeichnet gerade das Eigenthümliche seiner Philosophie sehr genau und treffend: „daß in der sinnlichen Erfahrung allein Wahrheit sei, aber in dem Verstande (sowie die ganze Erdichtung der Monadenlehre) eitel Schein". Dieß war es, was er den transscendentalen Idealismus nannte, im Gegensatz zu Berkeley's empirischem Idealismus. Zufolge dieses Letzteren waren die Gegenstände der Empfindung bloße Gedanken in uns; aber nach Kant ist das, was wir empfinden, das Wirkliche; — es existiren Gegenstände außerhalb der Vorstellung, aber was wir davon mit dem reinen Verstande als für sich selbst bestehende Monaden uns denken, das sind bloße Vorstellungen und Ideen, ohne daß wirkliche Gegenstände ihnen entsprechen. — Daß nun Kant die Dinge, welche wir nur als Erscheinungen, das heißt, als durch die Empfindung uns bekannt werdende Dinge, kennen, bisweilen Vorstellungen, und zwar bloße Vorstellungen, Vorstellungen in uns, nannte, dieß war, zumal das letzte, wohl ein wenig stark gesprochen, muß aber nicht weiter gezogen werden, als er es verstanden haben wollte. Es bedeutet Dinge, die uns nicht durch Ableitung aus gewissen Begriffen mittelst des Verstandes, aber durch eine an-

schauliche Vorstellung kennbar werden; so daß dieses Wort bei ihm eine Zweideutigkeit, oder vielmehr eine doppelte, sowohl objective, wie subjective Bedeutung hat, und nicht weniger die Dinge selbst, welche uns kennbar werden, indem sie sich uns vorstellen, als die Vorstellungen bedeutet, welche dadurch unmittelbar in uns erregt werden, und genau damit übereinstimmen, — bald mehr das Eine, bald mehr das Andere, und dann wieder beides zugleich.

Dieß wird genügen über die Weise, wie Herr Le Roy die kantische Philosophie versteht. Mit der neueren deutschen Philosophie ist er auch wenig bekannt. Dieß ergiebt sich schon aus seiner mit Zusätzen und Anmerkungen vermehrten niederdeutschen Uebersetzung von Kannegießer's Abriß der Geschichte der Philosophie. Die nach Kant aufgekommenen Systeme von Fichte, Schelling und Hegel haben nach Le Roy in dem unrichtigen Verstehen der wahren Meinung Kant's ihren Grund. — Noch muß ich hinzusetzen, daß Herr Le Roy mit seiner Auffassung der kantischen Philosophie nicht nur den Glauben an eine besondere göttliche Offenbarung, sondern auch die strengste kirchliche Orthodoxie (nämlich die der reformirten und contraremonstrantischen Glaubensartikel und Canones) sehr wohl vereinigen kann.

Es ist hier auch an der Stelle, unsern scharfsinnigen Philosophen, philosophischen Sprachforscher und tiefsinnigen Dichter, den hochbejahrten, aber noch keineswegs abgelebten, J. Kinker anzuführen, der, erst Advokat, dann Professor der niederdeutschen Sprache und Litteratur in Lüttich, nach der belgischen Revolution in seiner Vaterstadt Amsterdam privatisirt. Früher ein eifriger Kantianer, verschmäht Herr Kinker jetzt diesen Namen, da er nur kritischer Philosoph zu heißen verlangt. Seine letzten Schriften sind seine Briefe über das Naturrecht, und ein im Jahr 1830 in der dritten Klasse des königl. niederländischen Institutes vorgelesener Versuch zur Beantwortung der Frage: Welchen Nutzen kann die empirische allgemeine Sprachkunde der höheren Philosophie bringen? — welcher dem vierten Theil der Denkschriften jener Klasse in den neueren

Sprachen einverleibt ist. In diesen beiden, in der Muttersprache verfaßten, auch sonst gehaltvollen Schriften hat er seine Abweichung von dem kantischen Systeme bereits mehr oder weniger deutlich dargelegt. Vollständiger gedenkt er seine Meinung zu entwickeln, in einem französisch geschriebenen Werke, womit er seit einiger Zeit beschäftigt ist, und das den Titel führen wird: Essai sur le dualisme de la raison humaine, resultant de l'expérience externe et l'expérience interne, et consideré dans son rapport avec la philosophie critique. — Kant hat behauptet, sagt Herr Kinker, daß wir die Stammbegriffe oder Kategorien bloß auf die äußere Erfahrung oder die Erscheinungen des äußeren Sinnes anwenden dürfen, nicht aber auf die innere Erfahrung unseres Selbstbewußtseins oder die Erscheinungen des inneren Sinnes. Dieß war aber ein Irrthum, eine Einseitigkeit, wodurch seine ganze Philosophie ein einseitiges System geworden ist. Auch hat Kant seine Behauptung ganz unbegründet gelassen; er hat die Begründung nicht einmal versucht, selbst da nicht, wo dieß an der Stelle gewesen sein würde. Die beiden einzigen Stellen in seiner **Kritik der reinen Vernunft**, wo die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen des inneren Sinnes beseitigt wird (**Elementarl. II. Th. I. Abtheil. II. Buch II. Hauptst. III. Abschn. Systematische Vorst. aller synth. Grundß. S. 291**, und **Kritik aller spekul. Theologie, S. 710. II. 5te Aufl.**), beweisen es keinesweges. Dann erst wird die **Kritik der reinen Vernunft** die vollständigen Grundzüge aller für den Menschen möglichen Wissenschaften enthalten, wenn sie durch die Anwendung der Kategorien auf die innere Erfahrung eben so viele moralische Grundsätze des Verstandes aufgestellt haben wird, als die, welche jetzt bloß für die materielle Natur entwickelt sind. Auf diese Weise wird es erst ein vollkommenes architektonisches Gebäude werden, wovon Kant unglücklicher Weise nur einen Flügel, an der Seite unserer **objectiven** Erkenntniß, aufgeführt hat, da er indessen den subjectiven Flügel nicht einmal begonnen hat; und man erhielt, statt dessen, in der Kritik der praktischen Vernunft einen neuen, aber mit unserer objectiven Erkenntniß übel zusammenhän-

image
not
available

neigt ist. Von Hegel gesteht er, daß er ein völlig consequentes und wohl zusammenhängendes philosophisches System gegeben hat, — den einzigen haltbaren Dogmatismus, wenn man den Boden des Kriticismus verläßt. — Daß Herr Kinker die ganz eigene Auffassung der kantischen Philosophie durch Le Roy verwirft, brauche ich wohl nicht zu sagen.

Noch haben wir hier einen Kantianer, dessen ich wenigstens mit einigen Worten erwähnen muß, und zwar einen ächten Kantianer, den Herrn J. A. Bakker zu Rotterdam, bildender Künstler, aber ein Dilettant, oder vielmehr ein Autodidact von vielseitiger historischer, litterarischer und philosophischer Gelehrsamkeit. Er hat verschiedene Abhandlungen herausgegeben; die vorzüglichste ist wohl eine im J. 1854 von der Utrechter Societät der Künste und Wissenschaften gekrönte Preisschrift über die deutsche Philosophie seit den letzten fünfzig Jahren. Wie das Urtheil eines Mannes, der auf dem kantischen Standpunkt steht, hierüber ausfallen mußte, brauche ich Ihnen wohl nicht zu sagen, eben so wenig als daß seine Arbeit nicht geeignet war, den rechten Verstand und die wahre Würdigung der neueren deutschen Philosophie hier zu Lande zu fördern.

Daß die Hegelsche Philosophie unter uns bis jetzt wenig in Aufnahme gekommen ist, habe ich schon früher gesagt. Dennoch hat sie hier einzelne Anhänger gefunden. Es ist gar ein Versuch gemacht, ihr durch die Herausgabe einer Zeitschrift mehr Eingang zu verschaffen. Dieser Versuch ging aus von einem im Haag ansäßigen deutschen Arzt, Dr. Kiehl. Er war Herausgeber einer in niederdeutscher Sprache geschriebenen Zeitschrift für Philosophie, die sich aber nur drei Jahre hat halten können. Die namhaftesten Mitarbeiter waren Dr. van Ghert, damals ein eifriger Magnetiseur, und der Jurist Dr. Bakkerkorff. Später haben sie durch den Ankauf einer bereits bestehenden Zeitschrift, die unter dem Titel Athenaeum herauskam, den Versuch wiederholt; aber auch dieß war vergebens: bald ging das Athenaeum ein.

Der obengenannte Gröninger Professor de Greuve ist, wie ich glaube, zwar kein Hegelianer, aber er hat doch in einer

image
not
available

setzt, so daß auch dieses sie nicht abschrecken wird. Das Buch wird ihnen freilich noch wohl eine sehr schwere Lectüre bieten, namentlich wegen des wissenschaftlichen deutschen Sprachgebrauchs; aber sie wissen, daß man das ganze Buch nicht durchzulesen und zu verstehen braucht, um sich in seinem Glauben dadurch erschüttert zu fühlen. Das Gegengift des Herrn de Greuve, wovon bereits zwei Abtheilungen erschienen sind, kommt also nicht unzeitig. Auch Andere haben bereits, in größeren oder kleineren Dosen, mancherlei Gegengift als Verwahrungsmittel dargeboten; aber was davon zu meiner Kenntniß gekommen, ist nicht philosophischer Art.

Ich bin so allmählich da angelangt, wo Philosophie und Theologie auf dem Gebiete der Wissenschaft sich begegnen. Auf diesem Gränzorte, den Ihre Zeitschrift, wie der Titel „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" ausdrücklich aussagt, auch vorzüglich ins Auge faßt, muß ich noch einige Augenblicke verweilen. Von eigentlich sogenannter spekulativer Theologie hier in Niederland weiß ich Ihnen zwar nichts mitzutheilen; aber es giebt, wie Sie wissen, noch eine andere mit Theologie und Philosophie gleich verwandte Wissenschaft, wovon man seit einiger Zeit in Deutschland zwar nicht viel mehr hörte, und welche erst neulich durch Romang's Natürliche Religionslehre wieder in Erinnerung gebracht ist, die aber, sowie in England, auch in Niederland, immer ihre alten Rechte behalten hat, nämlich die Theologia naturalis. In England ist sie zwar eine Wissenschaft, die auf den Gränzen, nicht der Theologie und der spekulativen Philosophie in dem Sinne, worin diese Benennung jetzt in Deutschland gilt, aber der Theologie und der Philosophia naturalis, das heißt der Naturlehre oder empirischen Naturwissenschaften, liegt. Sie ist da, wie sie von William Palez auf dem Titel seiner Natural Theology umschrieben ist, Evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of Nature. Das nämliche ist sie noch in den Bridgewater-treatises. Solch eine empirische Wissenschaft kann sie aber nur da sein, wo die ganze Philo-

image
not
available

sie, eben so wie das Jus naturae von Juristen, wie ein Fach der Rechtsgelehrtheit, so von Theologen, als ein Fach der Theologie, — nicht von Philosophen, als ein Fach der spekulativen Philosophie, — behandelt wird. Gewöhnlich werden daher beide diese Wissenschaften selbst mit einer gewissen Feindseligkeit, oder wenigstens mit einigem Vorurtheil, gegen die spekulative Philosophie als Wissenschaft behandelt. Nicht als ob sie selbst keine philosophische Wissenschaften sein oder heißen wollten; aber sie wollen nicht ausgehen von einem bestimmten, philosophischen, metaphysischen Systeme. Sie wollen auf ihren eigenen Grundlagen ruhen. Sie gründen sich allein, das Jus naturae auf das unmittelbare Rechtsgefühl, die Theologia naturalis auf das religiöse Gefühl; aber, hievon ausgehend, entwickeln sie dieses Gefühl nach allem, was es in sich faßt, mittelst des natürlichen Lichtes der Vernunft, zwar ohne alle metaphysische Voraussetzungen, aber dennoch wohl philosophisch, durch Philosophiren; — und die Wissenschaft, welche man sich auf diese Weise erwirbt, ist wirklich eine philosophische Wissenschaft. Das Jus naturae ist philosophische Rechtslehre, die Theologia naturalis ist philosophische Religionslehre. — Ob diese beiden Wissenschaften das Recht haben, auf diese Art, als philosophische Wissenschaften, und dennoch im Gegensatz zu der spekulativen Philosophie als Wissenschaft, zu bestehen; dieß ist eine Frage, welche hier nicht beantwortet werden kann. Auf eine befriedigende Weise wird sie auch dann erst beantwortet werden können, wenn die spekulative Philosophie sich mit den besonderen Fach- oder Facultätswissenschaften, namentlich mit der Theologie und Rechtsgelehrtheit, mehr und besser, wie bisher geschehen, vermittelt oder versöhnt haben wird; wozu denn auch, da Versöhnung nicht von einer Seite kommen kann, die Theologen und Juristen sich das Studium der Philosophie mehr, als bis jetzt, insonderheit hier in Niederland, der Fall ist, müssen angelegen sein lassen. Bis jetzt erhalten sich denn auch hier in Niederland diese beiden theologisch-philosophischen und juridisch-philosophischen Wissen-

image not available

über die Frage: „ob das Principium rationis sufficientis die feste Grundlage der Theologiae naturalis sei, oder ob dieses Princip durch gründliche Beweise entkräftet werden könne? Entscheidet man sich für dessen Annahme, mit welchen Gründen läßt es sich dann über allen Zweifel erheben? Wenn es verworfen wird, welche andere Grundlage für die obgenannte Wissenschaft muß man alsdann annehmen, um darauf den Beweis zu gründen für das Dasein Gottes, als von der Welt verschieden, und ihres Urhebers, Versorgers, Gesetzgebers und Richters". — Mit großer Gelehrsamkeit, auch mit vieler Belesenheit in der neueren deutschen Philosophie, und mit einem nicht gewöhnlichen philosophischen Talente, hat der Verfasser diesen Gegenstand behandelt. Das Resultat ist, daß zwar nicht das rein logische Principium rationis sufficientis, aber das Princip von Ursache und Wirkung, wirklich als feste Grundlage der Theologia naturalis angenommen werden darf. Mit vielem Scharfsinn vertheidigt er dieses Princip gegen die Philosophen, welche dessen Gültigkeit angefochten haben; und, wiewohl seine Beweisführung von dem Standpunkte der spekulativen Philosophie betrachtet, nicht vollkommen befriedigen möchte, seine Arbeit verdient doch sehr, auch von Philosophen gelesen zu werden, wäre es auch nur allein um den historischen Theil; und, stellt man sich auf den Standpunkt der Theologia naturalis, dieser zwar philosophirenden, aber doch eigentlich theologischen Wissenschaft, die sich mit der spekulativen Philosophie nicht weiter abgiebt, als um sie zu ihrer eigenen Vertheidigung zu bekämpfen, oder eklektisch das Brauchbare, welches sie darbietet, von ihr zu entlehnen, so muß man gestehen, daß der Verfasser seine Aufgabe vollkommen gelöst hat. Schade, daß der junge Mann das Erscheinen seiner Abhandlung (Leiden, 1838) nicht hat erleben können! — Zugleich mit dieser Abhandlung ist auch noch eine andere auf dieselbe Preisfrage eingeschickte Antwort veröffentlicht, welche, obgleich nicht gekrönt, nach dem Urtheile der gelehrten Verwalter des Legates von Stolp dennoch verdiente, gedruckt zu werden. Herr Le Roy hat sich als deren Verfasser erklärt, und seine Schrift trägt

denn auch ganz das Gepräge seiner eigenthümlichen Auffassung der Kant'schen Philosophie.

Als ich über die *Theologia naturalis* sprach, habe ich auch das *Jus naturae*, als analoge Wissenschaft, dabei erwähnt, und so will ich denn hier auch eine Preisschrift anführen, welche von der dritten Klasse des königl. niederländischen Institutes gekrönt ist: „über das Bestehen, das Wesen und die Grundlagen des Natur- oder philosophischen Rechts; über die Ursachen der größeren oder geringeren Achtung, welche diese Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten genoß, so wie über die Mittel und die Behandlung dieser Wissenschaft, wodurch ihr ein sicheres und selbstständiges Bestehen gesichert werden kann" (Amsterdam, 1833). Die Antwort ist im Sinne der Kant'schen Philosophie gegeben. Der Verfasser war der damalige, nachher verstorbene Professor der Rechte an der Universität zu Gröningen G. de Wal.

Aber noch einen Schritt weiter, als mit der *Theologia naturalis*, muß ich Sie auf dem Gebiete der Theologie begleiten. Die spekulative Philosophie, namentlich die spekulative Theologie und Religionsphilosophie betrachten auch mit Angelegenheit jene nicht blos exegetischen und kirchlich-dogmatischen, sondern mehr philosophischen und freieren Auffassungen des Christenthums, welche man mit dem Namen Christliche Gnosis zu bezeichnen pflegt, wie man in Deutschland solche von Schleiermacher, Hase und Andern hat. Von einer solchen christlichen Gnosis kann ich auch hier aus Niederland berichten. Sie ist ausgegangen von meinem Freunde Hofstede de Groot, aber sie hat sich schnell viele warme Anhänger erworben. Ihr Hauptsitz ist dennoch Gröningen, wo sie durch Hofstede de Groot und dessen Collegen L. G. Pareau in der größten Einstimmigkeit und mit Kraft und Talent verkündigt wird. Sie hat zum schriftlichen Organe eine Quartalschrift, welche in Gröningen erscheint unter dem Titel: Wahrheit in Liebe, eine Zeitschrift für gebildete Christen (versteht sich, in niederländischer Sprache). Fragt man aber, worin der eigenthümliche Charakter dieser Gnosis besteht, so ist es nicht so leicht, eine umfassende und ganz befriedigende Ant-

wort darauf zu geben. Bis jezt ist sie noch nirgends als ein zusammenhängendes und gegliedertes Ganzes vorgetragen; auch nicht in jener Zeitschrift, welche auch keineswegs in wissenschaftlicher Form und Stil geschrieben wird, sondern, da sie auf eine große Anzahl Leser, auf alle gebildete Christen, berechnet ist, in einem populären Tone und bisweilen wohl etwas breit und weitläufig, einzelne Gegenstände zur Sprache bringt. Eine *Encyclopaedia theologi christiani, in scholarum suarum usum breviter delineata a P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau*, im J. 1840 gedruckt, aber nicht im Buchhandel, — ein kurzer Abriß von dem Umfang und Inhalt, nicht der *Theologia*, sondern der *Institutio theologi*, — giebt auch keine befriedigende Auskunft. — Meistens hält man es für Schleiermacherianismus; aber hierin irrt man sich ohne Zweifel. Es mag sein, daß das Lesen deutscher Schriften zu den Ansichten Anlaß gegeben hat, und das Analoge läßt sich hierin auch nicht verkennen; aber das Ganze ist doch eine eigenthümliche Ansicht. Es ist eine, zwar nicht spekulativ-philosophische, aber doch wohl, in dem eigentlichen Sinne des Wortes, philosophische Theorie des Christenthums, nicht von dem Standpunkte eines bestimmten Systems der spekulativen Philosophie, sondern von dem der gegenwärtigen allgemeinen, auch der philosophischen, Bildung betrachtet. Die philosophische Grundlage ist keine andere, als welche in Hofstede de Groot's *Institutiones theologiae naturalis* vorliegt. Einen Hauptgrundsatz seiner *Theologia christiana* findet man in dem nämlichen Werke auch bereits angedeutet, und zwar in einer Anmerkung S. 20 und 21, wo er sagt: »Theologia, ut religionem christianam in genere humano propaget et adjuvet, pro temporum, gentium, hominum varietate, ipsa varia esse singulorumque ingeniorum captui sese accommodare debet. Quare multum abest, ut hic jam sit doctor christianus bene institutus, qui haec, quae de patefactione Christiana Jesus et Apostoli dixerunt aequalibus suis accommodate: — haec igitur eadem nostri aevi hominibus iisdem verbis iterum iterumque inculcare conetur. Sed is demum doctoris christiani nomine dignus est censendus, qui, uti illi

image
not
available

rief er einen Paulus; dazu erweckte er Männer, wie Augustinus, Luther, Francke, Schleiermacher und so viele Andere. Der Geist ist es, der lebendig macht, der Buchstabe tödtet. Der Geist Christi ein heiliger Geist, ein Geist der Liebe, auch ein Geist der Freiheit, aller Buchstabenknechtschaft, allem Hängen an eine in Glaubensnormen gefesselte Kirchenlehre, und aller Bibliolatrie, welche die Bibel von dem Evangelio in der Bibel nicht zu unterscheiden weiß, fremd und abgeneigt. — Daß eine solche Ansicht nicht nur denen, welche ihr Seelenheil in kirchlicher Orthodoxie suchen, sondern auch solchen Theologen, deren Geist in ihrem eigenen dogmatischen System eingezwängt ist, nicht zusagen kann, brauche ich wohl nicht zu sagen; aber auch Andere sehen darin eine dem positiven Christenthum gefährliche Tendenz. An Widerspruch fehlt es daher nicht.

Hier könnte ich schließen, wenn Sie nicht so ausdrücklich von mir verlangt hätten, daß ich in diesem Berichte auch meiner selbst erwähnte. Und was sollte mich hiervon zurückhalten? Mit der nämlichen Objektivität, die Sie in diesem Berichte über meine Landsleute wohl erkennen werden, und die auch meine Landsleute, denen es unter die Augen kommen wird, hoffentlich selbst erkennen werden, fühle ich mich wohl im Stande, auch über mich selbst dasjenige zu berichten, was für Sie und die Leser Ihrer Zeitschrift vielleicht einiges Interesse haben könnte. Aber worüber soll ich berichten? Ueber die kleine Schrift, das Einzige, was ich im philosophischen Fache herausgegeben habe, den in der Muttersprache geschriebenen Aufsatz: **Entwickelung des Begriffes der Philosophie, zur Einleitung in die spekulative Philosophie auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft** (Löw. 1835), und den Hauptinhalt mittheilen? Aber dies würde ich lieber nicht als bloßer Berichterstatter thun, und zwar weil ich dort, in der Meinung, daß ich zum bessern Verständniß mich den mehr allgemeinen Begriffen und gangbaren Vorstellungen anschließen müßte, meine Ansicht

image
not
available

Erklärung.

In G. Wuttke's Jahrbuch der deutschen Universitäten, II. Leipzig 1842. unter der Aufschrift: „Schelling in Berlin" legt ein Herr G. Heine, mit bestimmter Citation aus einer meiner Schriften und den gewöhnlichen Anführungszeichen („") versehen, mir Worte bei, die ich weder dort, noch sonst irgendwo in den Mund genommen, um daraus Schmähungen gegen mich herzuleiten. Falsche Meinungen sich zugeschrieben zu sehen, ist man längst gewöhnt worden; wenn aber zu dergleichen Zwecken erdichtete Worte uns angelogen werden, so scheint dieß ein so merkwürdiger Beweis von den kritischen Fortschritten unserer jüngern philosophischen Litteratur, daß es sogar interessant wird, solche Thatsachen zu constatiren.

Fichte.

image
not
available

§. 4.

Eine wissenschaftliche Rechtfertigung des christlichen Glaubens und eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Glaubenslehre setzt die geschichtliche Wahrheit des Gegenstandes dieser Anschauung voraus, und ist nur möglich, wenn die Gestalt des persönlichen Christus in der Gesammtheit derjenigen Erscheinungsmomente, welche sie zum Gegenstande jenes sittlichen Vertrauens machen, als eine durch historische Kritik beglaubigte Thatsache betrachtet werden kann.

§. 5.

Die bisherige christliche Kirche pflegt zu den Erscheinungsmomenten, auf welche sie ihr Vertrauen zu dem persönlichen Christus gründet, die Totalität der Thatsachen zu rechnen, welche in der heiligen Schrift, nicht blos Neuen, sondern auch Alten Testaments, als geschichtliche berichtet werden. Eben dadurch aber ist sie in Conflict mit der historischen Kritik gekommen, welche nicht alle diese Thatsachen für geschichtliche erkennen kann.

§. 6.

Durch die wissenschaftliche Einsicht in die Unstatthaftigkeit jener kirchlichen Voraussetzung wird die Möglichkeit eines christlichen, d. h. eines auch auf das §. 2. angegebene sittliche Fundament zu begründenden Glaubens nicht aufgehoben, dafern vor derselben Einsicht ein gewisser Umfang von Erscheinungsmomenten der Persönlichkeit Christi sich als geschichtlich bewährt, hinreichend, um durch seine Anschauung das sittliche Vertrauen zu jener Persönlichkeit in dem Gemüthe der Anschauenden zu erzeugen.

§. 7.

Das Unternehmen einer wissenschaftlichen Begründung der christlichen Glaubenslehre hat daher zu seiner nothwendigen Voraussetzung von wissenschaftlicher Seite eine auf historische Kritik begründete Ueberzeugung von dem Geschichtlichen der Erscheinung Christi, von sittlicher die Erfahrung eines auf dem Grunde solcher Ueberzeugung erwachsenen Vertrauens zu der Person, zu der Lehre und zu den Verheißungen des als geschichtlich erkannten Christus.

Digitized by Google

image
not
available

in welchen sich der intellectuelle Gehalt jener Gesinnung als an sich feststehende, objective Wahrheit darstellt, andererseits die organische Totalität eines sittlichen Gesammtlebens der Gläubigen als Resultat und Erzeugniß des sittlichen Glaubensinhaltes. Diese organische Gesammtheit bezeichnen wir mit dem Namen der christlichen Kirche, jenen theoretischen Inbegriff mit dem Namen des christlichen Glaubens in objectiver Bedeutung oder der Glaubenslehre. Der Totalität aller drei Momente des subjectiven Glaubens, der Glaubenslehre und der Kirche wird am geeignetsten der Name Christenthum oder christliche Religion vorbehalten.

§. 12.

Die christliche Glaubenslehre ist nicht zu verwechseln mit der persönlichen Lehre Jesu Christi; sie ist keineswegs vollständig enthalten in seinen Reden und Aussprüchen, nicht nur nicht in den uns überlieferten, sondern voraussätzlicher Weise auch nicht in anderen, die uns nicht überliefert sind. Die entgegengesetzte Annahme wird ausgeschlossen nicht blos durch den Mangel an Spuren einer Erinnerung an das Fehlende unter den ersten Nachfolgern des Herrn, sondern mehr noch durch die Natur der uns überlieferten Lehre und die Natur des Glaubens, welche durch sie erzeugt wird und erzeugt werden soll.

§. 13.

Weil nämlich der christliche Glaube eben so sehr sittlicher, als theoretischer Natur, und das theoretische Moment in ihm wesentlich und überall durch das sittliche bedingt ist, so kann diesem Glauben sein theoretischer Inhalt nicht von vorn herein in Gestalt eines abgeschlossenen Lehrbegriffs gegeben sein, sondern nur aus ihm selbst kann sich solcher Lehrbegriff organisch erzeugen. Es kann daher auch eben dieser Glaube zu seinem Ausgangspuncte nur eine geschichtliche Gestalt solcher Art haben, in deren Erscheinung sich das sittliche und das theoretische Moment ungetrennt von einander, aber nicht das letztere in seiner selbstständigen Vollendung darstellt.

§. 14.

Eine geschichtliche Gestalt solcher Art ist der Christus, wel-

image
not
available

in einige kurze, rein theoretisch lautende Sätze zusammengefaßt, und in dieser Gestalt als Symbol oder Glaubensbekenntniß den Gläubigen überliefert, von diesen bewahrt und ausgesprochen worden. Allein in dieser zusammengedrängten Form bleibt es für sich unverständlich, es bedarf der Erläuterung durch mündliche oder schriftliche Unterweisung. Solche Unterweisung konnte zur Zeit der Stiftung der christlichen Gemeinschaft, der Natur des christlichen Glaubens zufolge, keine wissenschaftliche sein, sondern nur eine auf die Persönlichkeit und das subjective Bedürfniß der zu Unterweisenden berechnete, aus der lebendigen Unmittelbarkeit des sittlichen Wechselverkehrs der Gläubigen hervorgehende.

§. 18.

Eine Unterweisung solcher Art, von den Aposteln als den ersten, durch den Herrn selbst berufenen, Gründern der kirchlichen Gemeinschaft ausgehend, ist in den Schriften enthalten, welche, gemeinschaftlich mit den historischen Urkunden über die Lebensgeschichte Jesu und die Thaten seiner Apostel, den Kanon des Neuen Testaments ausmachen. Der Begriff dieses Kanon, wie er in der Kirche der nachapostolischen Zeit festgestellt worden ist, besteht nämlich darin, daß durch ihn der Inbegriff derjenigen schriftlichen Urkunden bezeichnet wird, aus welchen wir in Verbindung mit den durch sie vorausgesetzten Schriften des alten Bundes, den geschichtlichen Hergang der Gründung des Christenthums und den wesentlichen Inhalt seiner ursprünglichen Lehre, vollständig kennen zu lernen vermögen.

§. 19.

Wenn daher die Kirche der späteren Zeit als den urkundlichen Quell ihres Glaubens, statt eines wörtlich überlieferten Glaubensbekenntnisses, vielmehr die heilige Schrift Neuen und Alten Testamentes zu betrachten begonnen und fortgefahren hat, so beruht diese Gewohnheit auf der Einsicht, daß eine wörtliche Ueberlieferung der ursprünglichen Gestalt des Glaubensinhalts unmöglich war, daß die wahre Ueberlieferung keine andere sein konnte, als eine solche, welche den Lehrbegriff, eingehüllt in die möglichst unmittelbar festgehaltene Totalität der geschichtlichen Be-

image
not
available

wenig für unmittelbar identisch mit der Schriftlehre als solcher zu nehmen, wie (§. 12.) mit der persönlichen Lehre Christi. Auch die Aussprüche der Apostel, — die der Gesetzgeber und Propheten des A. T. ohnehin, — haben für uns nicht unmittelbar theoretische Bedeutung, sondern nur eine die Bildung einer theoretischen Glaubenslehre vermittelnde. Die auch für uns, für die christliche Kirche auf alle Zeiten hin, verbindliche regula fidei ist in ihnen nur implicite, nicht explicite enthalten.

§. 23.

Unbeschadet jenes Charakters der heiligen Schriften neuen Bundes, zufolge dessen wir sagen durften, daß sie uns den christlichen Glauben in seinem Werden darstellen, ist doch einzugestehen, daß die Glaubenslehre ihrer einfachen Grundlage nach älter ist, als jede einzelne dieser Schriften. Sie wird zugleich mit der kirchlichen Gemeinschaft als solcher, mit deren Ursprung die ihrige zusammenfällt, in den Schriften als schon bestehend vorausgesetzt; aber derselbe Geist göttlicher Offenbarung, welcher in der Person der Apostel die Lehre und die Kirche gründete, wirkt in den Schriften als Geist göttlicher Eingebung lebendig fort, und gründet durch sie in den Gläubigen aller Zeiten immer auf's Neue wieder das Gebäude sowohl der Lehre, als der Kirche.

§. 24.

Alle weitere Ausbildung der Glaubenslehre innerhalb der Kirche verfolgt den Zweck, jene ursprüngliche, der Stiftung neuen Bundes vorausgesetzte Glaubensregel der apostolischen Zeit durch Vermittelung der Schrift für das Bewußtsein einer spätern Zeit zu erweitern und neu zu gestalten. Ist solche Neugestaltung auf einen Punct gediehen, wo sie innerhalb eines Theils der christlichen Kirche symbolische Geltung, das heißt gleiche Autorität mit jenem ursprünglichen apostolischen Glaubensbekenntniß erlangt: so entsteht hieraus innerhalb der allgemeinen kirchlichen Gemeinschaft jene besondere, welche man mit dem Namen einer christlichen Confession zu bezeichnen pflegt.

§. 25.

So lange als der alleinige Quell des Glaubens seinem über

die wissenschaftliche Vernunft des Menschen hinausgehenden Inhalte nach die heilige Schrift erkannt wird, so lange kann aller Unterschied der verschiedenen Gestaltungen der Glaubenslehre und mithin der verschiedenen Confessionen von theoretischer Seite nur ein Unterschied der wissenschaftlichen Fassung seyn. Nur wenn eine Confession Grund fände, eine Ergänzung der biblischen Offenbarung durch andere in die heilige Schrift nicht eingegangene Offenbarungsmomente anzunehmen oder neben den biblischen Schriften noch andere, in gleichem Sinne, wie diese (§. 20.), für göttlich eingegebene zu halten, — nur dann würde, ohne daß jene Confession sich deßhalb von der allgemeinen Grundlage des Christenthums, so wie solche sich in dem biblischen Kanon darstellt, zu entfernen brauchte, auch ein materialer Unterschied ihrer Glaubenslehre von andern Gestaltungen der Glaubenslehre eintreten.

§. 26.

Die wissenschaftliche Fassung des Glaubensbekenntnisses kann nicht selbst Gegenstand einer göttlichen Offenbarung seyn, da der Begriff göttlicher Offenbarung, so wie er im Obigen (§. 20.) aufgestellt ward, nur im Gegensatze zu menschlicher Wissenschaft seine Bedeutung hat. Das Organ dieser Fassung ist vielmehr die allgemeine Erkenntnißthätigkeit des menschlichen Geistes, und zwar diese entweder ausdrücklich in Gestalt der Universalität, d. h. des philosophischen Erkennens, oder in einer solchen Gestalt, welche mit der philosophischen in näherem oder entfernterem Zusammenhange, wäre es auch in dem Zusammenhange des ausdrücklichen Gegensatzes, steht. Jede Glaubenslehre befindet sich daher in nothwendiger Abhängigkeit von der allgemein wissenschaftlichen und namentlich der philosophischen Bildung und Denkweise des Zeitalters, aus welchem sie hervorgeht, und der Individuen, durch die sie zu Stande gebracht wird, und theilt unvermeidlich deren Mängel und Unvollkommenheiten.

§. 27.

Die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Standpuncte, welche den verschiedenen Fassungen der Glaubenslehre zum Grunde liegen, äußert sich nicht blos in der Verknüpfung der unter Anlei-

tung des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses aus der Schrift gezogener Lehrsätze, und in den Folgerungen, welche aus diesen Lehrsätzen gezogen werden, sondern auch in der Schriftauslegung selbst und in der Art und Weise, wie das Verhältniß der Lehre zu der Schrift als ihrer Quelle, und wie die Begriffe der Offenbarung und Eingebung, worauf die Autorität der Schrift sich begründet, gefaßt werden, kurz in den kritischen und hermeneutischen Beziehungen nicht minder, wie in den dogmatischen.

§. 28.

Jede confessionelle Glaubenslehre (§. 24.) hat sonach zu ihrer Voraussetzung eine bestimmte philosophische Denkweise, oder eine bestimmte Stufe philosophischer Bildung, welche zur Zeit ihres Entstehens im Allgemeinen widerspruchslos unter den Bekennern dieser Confession als die wahre oder als die allein mögliche angenommen wird. Sobald diese Stufe verlassen ist, oder diese Denkweise einer andern Platz gemacht hat, hört jener Lehrbegriff in seiner anfänglichen Fassung auf, Gültigkeit für die in ihrer Geistesbildung mit dem Zeitalter Vorgeschrittenen zu behaupten, wenn auch die äußere Gestalt der kirchlichen Verbindung, in welcher dieser Lehrbegriff öffentlich bekannt wird, fortdauert.

§. 29.

Jede wissenschaftliche Bearbeitung der Glaubenslehre von einem Standpunct aus, der noch in keiner bestehenden Confession seinen Ausdruck gefunden hat, verfolgt, bewußt oder unbewußt, nothwendig die Tendenz zur Gründung einer neuen Confession. Solche Confession aber kann nicht eher wirklich begründet werden, als bis der Standpunct, aus dem sie hervorgehen soll, in sich selbst zu einer solchen Reife, und nach Außen zu einer solchen Ausbreitung gediehen ist, daß sowohl das Bedürfniß, als auch die Möglichkeit einer Ineinsbildung desselben mit dem christlichen Glauben von denen, in welchen dieser Glaube selbst in seinem ganzen Umfange lebendig geblieben oder auf's Neue lebendig geworden ist, empfunden wird.

§. 30.

Die bisherigen Hauptconfessionen des Christenthums sind in

image
not
available

§. 33.

Zu den Folgen der scholastischen Manier des Philosophirens, — die man in diesen, so wie in manchen andern Beziehungen, schon von den Kirchenvätern, namentlich von Augustinus, zu datiren hat, — gehört auch die exegetische Behandlung der Schrift, welche, uneingedenk des eigenen Ausspruchs derselben, daß der Buchstabe tödtet und nur der Geist lebendig macht, allen einzelnen Theilen derselben eine vollkommen gleichmäßige Geltung beimißt, und durch abstract logische Folgerung aus ihnen den gesammten Inbegriff der Glaubenslehre abzuziehen sich bestrebt. Der hieraus erwachsende Buchstabenglaube an das Schriftwort ist also nicht unter die wesentlichen Bestandtheile des christlichen Glaubens, sondern unter die confessionellen Eigenthümlichkeiten der bisherigen kirchlichen Glaubenslehre zu rechnen.

§. 34.

Aus allem Bisherigen ergiebt sich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre, welche, ohne deßhalb die positive, sittliche und geschichtliche Grundlage dieses Glaubens aufzugeben, oder nur auf philosophische Allgemeinbegriffe sich begründen zu wollen, doch von allen confessionellen Satzungen und in Folge dessen auch von der so eben von uns als scholastisch bezeichneten Bibliolatrie sich frei erhält. Die Tendenz solcher Bearbeitung kann in sofern als eine Fortsetzung des Werkes der Reformation betrachtet werden, als sie zunächst darauf ausgeht, wie die Reformation in materialer, so nunmehr auch in formaler Beziehung den Glaubensinhalt auf seinen ursprünglichen Bestand, d. h. auf das apostolische Glaubensbekenntniß und den Geist der Schriftlehre zurückzuführen, und diesen Bestand von den menschlichen Zusätzen, welche er in der bisherigen Kirche nicht blos durch die Tradition und willkührliche Satzung, sondern auch durch Begriffsbestimmungen, Folgerungen und Verknüpfungen, welche den bisherigen Weisen des Philosophirens angehören, erhalten hat, zu reinigen. Wiefern aber der wissenschaftliche Zusammenhang solcher neuen Bearbeitung auf die Annahme oder auf die Erwartung einer Ergänzung des biblischen

Digitized by Google

image
not
available

künftigen Begründung einer neuen kirchlichen Confession des Christenthums direct vorzuarbeiten (§. 29.), — daß durch Speculation der von ihr unabhängige und über den ihrigen hinausgehende Gehalt der in den heiligen Büchern Alten und Neuen Testaments niedergelegten Offenbarung (§. 20.) anerkannt werde.

§. 38.

Dieselbe Neugestaltung setzt voraus, daß die Speculation in dieser ihrer Anerkennung des biblischen Offenbarungsgehaltes mit den Ergebnissen historischer Kritik zusammentreffe, dergestalt, daß durch letztere diejenigen geschichtlichen Momente, deren Voraussetzung zum Bestehen oder zum Verständniß jener Offenbarung erforderlich ist, auch wirklich als geschichtliche erhärtet und erwiesen werden.

§. 39.

Das wirkliche Eintreffen dieser doppelten Voraussetzung (§§. 37. 38.) zu rechtfertigen, ist das Geschäft der systematischen Philosophie einerseits, der kritischen Betrachtung biblischer Geschichte andererseits, und liegt daher außerhalb der Grenzen unserer gegenwärtigen Betrachtung. Wir setzen hier, jenen beiden Wissenschaften den näheren Erweis überlassend, voraus, einestheils, daß es nicht nur überhaupt einen Standpunct der philosophischen Speculation, wie der §. 37. bezeichnete, giebt, sondern auch, daß solcher Standpunct die Ergebnisse der Gesammtentwickelung des philosophischen Geistes bis auf unsere Zeit in sich schließt, anderntheils, daß die geschichtliche Seite der biblischen Offenbarung hinlänglich durch historische Kritik sicher gestellt ist, um unserer weiteren dogmatischen Betrachtung als Stützpunct dienen zu können.

§. 40.

Obgleich indessen der philosophische Standpunct, von dessen Voraussetzung wir ausgehen, die biblische Offenbarung für den Mittel- und Höhepunct aller göttlichen Offenbarung im menschlichen Geschlechte, und in dieser Eigenschaft für den Haupt- und Urquell christlicher Glaubenslehre erkennt: so vermag er doch nicht den Begriff göttlicher Offenbarung schlechthin auf die biblische Offenbarung zu beschränken. Aus der durch ihn gegebenen

Digitized by Google

image
not
available

stimmen, d. h. nicht sowohl den Regeln der gemeinen Verstandeslogik nach mit ihr zusammenbestehen können, als vielmehr das, was in dieser als Lücke erscheint, durch einen ihnen dem Geiste nach gleichartigen und entsprechenden Glaubensinhalt ausfüllend, sich mit ihnen zu der lebendigen, so vor dem sittlich-religiösen Gefühl, wie vor dem wissenschaftlichen Verstande sich bewährenden Einheit eines Glaubenssystems vereinigen lassen.

§. 43.

Theils aus dieser Verschiedenheit der Offenbarungsgebiete als Quellen des realen Glaubensinhalts, theils aus dem Gegensatze dieses realen Inhalts zu der wissenschaftlichen Form ergiebt sich für die wissenschaftliche Glaubenslehre der nicht zu umgehende Unterschied **fundamentaler** und **abgeleiteter** Sätze: die ersteren sind ausschließlich aus der neutestamentlichen Offenbarung zu ziehen, — aus der alttestamentlichen nur etwa in sofern, als dieselbe ausdrücklich von der neutestamentlichen vorausgesetzt wird. Sie enthalten nur solche Wahrheiten, deren Bekenntniß den Christen von dem Nichtchristen unterscheidet, und zu denen sich daher alle christliche Confessionen ohne Unterschied bekennen müssen. Das Geschäft der Wissenschaft in Bezug auf sie besteht nur darin, sie in ihrer Reinheit herzustellen, und von allem Fremdartigen auszusondern, nicht aber, sie durch Aufzeigung ihres philosophischen Zusammenhangs vor dem Verstande zu rechtfertigen.

§. 44.

Die nicht fundamentalen oder abgeleiteten Glaubenslehren sind bestimmt, das Ganze des christlichen Glaubensinhaltes in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange darzulegen. Sie dürfen sich daher nicht scheuen, unter strenger Beobachtung nur der §. 42. aufgestellten Regel auch aus solchen Quellen zu schöpfen, die nicht von allen christlichen Confessionen für göttliche Offenbarung erkannt werden, und zur Herstellung eines wissenschaftlichen Zusammenhangs auch einen positiven Gebrauch von philosophischer Speculation zu machen. Durch diesen Zusammenhang werden der dogmatischen Forschung die Probleme gestellt, deren Lösung die-

image
not
available

finden, welche eine unmittelbare Uebertragung ihrer Lehren in die Glaubenslehre gestattete, sondern einzelne, nicht selten für die Glaubenslehre wichtige Momente derselben kommen zerstreut in allen Zweigen christlicher Theologie und Philosophie, so wie auch in den Gebräuchen und Satzungen der Kirche zum Vorschein. Diese Momente zu sammeln, ihre Bedeutung zum Bewußtsein zu bringen und sie in den ihr eigenthümlichen wissenschaftlichen Zusammenhang einzureihen, gehört recht eigentlich zu dem Beruf unserer Glaubenslehre, welche der Mystik in diesem Sinne die ganz entsprechende Stelle in der Entwickelung des christlichen Glaubensinhaltes einzuräumen sich veranlaßt findet, welche die Glaubenslehre der katholischen Kirche der kirchlichen Tradition einräumt (vergl. §. 32).

Fundamentale Sätze der christlichen Glaubenslehre.

§. 47.

Die erste, der §. 2 erwähnten Grundlage des christlichen Glaubens entsprechende und darum allen übrigen Glaubenssätzen zum Grunde liegende Grundwahrheit dieses Glaubens ist enthalten in der Summe des von Jesus Christus persönlich Verkündigten, das heißt in dem von ihm aufgestellten Begriffe des **Gottes-** oder **Himmelreiches** (*βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν*).

§. 48.

Dieser Begriff ist, abstract oder allgemein gefaßt, der Begriff einer realen und lebendigen, in sich beschlossenen und durch keine Störung von außen getrübten, zugleich aber universalen oder weltumfassenden Einheit des sittlich oder geistig Guten in jenem absoluten Sinne, welcher eben so sehr den Gegensatz gegen das blos endlich oder relativ Gute, wie gegen das Schlechte und Böse in sich schließt.

§. 49.

Wiefern solche Einheit nicht gedacht zu werden vermag ohne den Begriff einer lebendigen und adäquaten Ursache derselben: so ist in den Glauben an das Himmelreich als ohne weiteres schon

image
not
available

ist, in der Person Jesu von Nazareth vollständig verwirklicht, und daß dieser Person die Macht gegeben war, das Himmelreich unter den Menschen überhaupt zu demjenigen Grade der Verwirklichung zu erheben, auf den es unter den allgemeinen Bedingungen, welche durch die Beschaffenheit der menschlichen Natur gegeben sind, erhoben werden kann.

§. 53.

In diesem Glauben an die Persönlichkeit Jesu Christi ist enthalten die Ueberzeugung, daß alle Reden und Handlungen dieser Person nicht nur aus einer Gesinnung, die ganz von dem Himmelreiche durchdrungen war, stammten, sondern auch auf die möglichst vollständige Herstellung des Himmelreiches unter dem Menschengeschlechte abzweckten, und zwar auf eine Weise abzweckten, welche die Gewißheit ihres Erfolges in sich selber trug.

§. 54.

Unter allen Handlungen Jesu ist bei weitem die hervortretendste und wichtigste der gewaltsame Tod, dem er sich, wie die kritische Betrachtung seiner Lebensgeschichte zeigt, freiwillig unterzog, obgleich es in seiner Macht gestanden hätte, ihm zu entgehen. Es ist daher ein weiterer Fundamentalsatz des christlichen Glaubens: daß ohne den von Jesus Christus unter Pontius Pilatus erlittenen Kreuzestod das Himmelreich unter dem menschlichen Geschlechte nicht hätte in der vollständigen Weise, wie Christus es bezweckte, verwirklicht werden können.

§. 55.

Nach dem Tode Jesu finden wir bei aufmerksamer historischer Betrachtung, daß nichtsdestoweniger die segensreichen Folgen dieses Todes, so wie überhaupt seines Lebens und seiner Lehre für das Menschengeschlecht würden verloren gewesen sein, wenn nicht durch außerordentliche Ereignisse, die uns als Erscheinungen des vom Tode Auferstandenen bezeichnet werden, in seinen Jüngern, sowohl denen, die es schon waren, als auch einigen andern, die es durch diese Ereignisse erst wurden, die lebendige Ueberzeugung geweckt worden wäre, daß der durch den Tod von ihnen Abgeschiedene noch in seiner selbstbewußten Persönlichkeit lebendig fort-

image
not
available

erfolgt ist, darin kann nicht der Wille des himmlischen Vaters erblickt werden, als welcher (§. 49) einzig auf die Verwirklichung des Himmelreiches als solche gerichtet ist, sondern nur die eigene Schuld derer, denen jene Verwirklichung übertragen war. Die Folgen dieser Schuld sind es, welche das Christenthum unter dem Ausdrucke der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts begreift und als solche sie zu den unumgänglichen Voraussetzungen seines Glaubensinhalts zählt.

§. 59.

Sowohl in der ursprünglichen Schuld selbst, als auch in dem Gegensatze, der in Folge dieser Gesammtschuld des Geschlechtes die einzelnen Individuen des menschlichen Geschlechts in ihrem unmittelbaren oder natürlichen Dasein von dem Himmelreiche trennt, vermag das Christenthum keineswegs etwas blos Negatives zu erblicken, einen einfachen Mangel von Momenten des Geisteslebens, die zur Verwirklichung des Himmelreichs im einzelnen und besonderen Dasein gehören, sondern es erblickt darin eben Sünde, d. h. einen positiven Ungehorsam oder Widerstand gegen den Willen des himmlischen Vaters. Das allgemeine Princip der Möglichkeit eines solchen Widerstandes muß, damit die Thatsache solchen Widerstandes innerhalb des menschlichen Geschlechts als erklärlich erscheine, als ein über alles creatürliche Dasein sich erstreckendes gedacht werden. Dieß der wesentliche Gehalt der christlichen Vorstellung vom Teufel oder Satan als Urheber des Sündenfalls im Menschengeschlechte, welche in den eigenen Lehraussprüchen des Herrn und in der gesammten Lehre des Neuen Testaments durchgreifend genug begründet ist, um zu den unentbehrlichen Ur- und Grundvorstellungen des Christenthums gezählt zu werden.

§. 60.

Der Vorstellung des Teufels entspricht, als eine in den Kreis der christlichen Grundvorstellungen gleichfalls wenigstens noch hereinspielende, die Vorstellung von Engeln, das heißt von geschöpflichen Wesen, wie sie unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen und also das Himmelreich noch ungetrübt in sich tragen.

image
not
available

Wiedergeburt im Geiste (ἀναγεννηθῆναι), deren nothwendige Folge dann eine Tilgung des bisherigen Sündenzustandes (Vergebung der Sünden ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) ist, genommen werden kann und genommen werden soll.

§. 63.

Die Möglichkeit solcher Umkehr und Wiedergeburt wird von den heiligen Urkunden des Christenthums durchaus in das diesseitige Leben gestellt; daß sie auch jenseits noch erfolgen könne, diese Annahme, obgleich man sie durch einige dunkle Stellen des N. T. hat rechtfertigen wollen, streitet durchaus gegen die durchgehende Grundvoraussetzung desselben. Wir finden vielmehr, und auch dies nicht blos von den Aposteln, sondern von Jesus selbst, den Menschen nach diesem Leben im Gericht verkündigt, worin ein Jeder nach seinem irdischen Thun soll gerichtet, und, je nach der Beschaffenheit desselben entweder zu der ewigen Seligkeit des Himmelreichs zugelassen, oder auf alle Ewigkeit hin verworfen werden. — Auch diese Vorstellung indessen, so tief begründet in dem innersten Zusammenhange der christlichen Lehre sie noch ist, verstattet uns der Geist dieser Lehre, statt auf einen äußerlichen Machtspruch schöpferischer Willkühr, vielmehr auf eine natürliche Nothwendigkeit der Entwicklung des dem Gemüthe jedes Einzelnen eingestreuten Saamens der Hölle oder des Himmelreichs zu beziehen.

§. 64.

Als den Vermittler der geistigen Wiedergeburt zum Himmelreiche, als den Erlöser des menschlichen Geschlechts von den Folgen seines Sündenfalls, betrachtet die christliche Lehre, in Folge ihrer Grundanschauung (§. 52) ihren Herrn und Meister, Jesus Christus. Der Glaube an Ihn gilt demzufolge ihr als die nothwendige Bedingung, ohne welche kein Einzelner sich der Vergebung seiner Sünden und der Seligkeit des Himmelreichs versichert halten kann.

§. 65.

Indem nun die christliche Glaubenslehre für ihren Meister diese absolute Würde in Anspruch nimmt und sich hiermit eine

image
not
available

§. 67.

Als authentischer Sinn des Begriffs der Menschwerdung Gottes ist daher dies auszusprechen, was auf eine oder die andere Weise auch in jedem christlichen Glaubensbekenntniß anerkannt wird, daß das menschliche Geschlecht nur in so weit an dem Himmelreiche Theil hat, in so weit es an dem eigenen Sein und Wesen Gottes Theil hat. In der Geburt von einer menschlichen Mutter, in menschlicher Versuchung, Leiden und Tod mußte der göttliche Logos sich dem menschlichen Geschlechte einverleiben, um die Gläubigen zu sich heranzuziehen und das Reich Gottes unter ihnen zu gründen.

§. 68.

So wird denn auch das Bestehen dieses Reiches, die Gemeinschaft der Gläubigen, nicht blos in dem jenseitigen, sondern bereits in dem diesseitigen Leben, als unmittelbare Gegenwart Gottes in Mitten dieser Gemeinschaft zu fassen sein. Es ist, nach der Anschauung und Ausdrucksweise der apostolischen Gemeinde, Gott der heilige Geist, dessen unmittelbar anregender Wirksamkeit diese Gemeinde ihren Ursprung verdankt, und der auf alle Zeiten hin als das zusammenhaltende, schöpferisch beseelende und in jedem wahrhaften Lebensmomente christlicher Gemeinschaft sich bezeugende Princip in ihr gegenwärtig bleibt.

§. 69.

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der christlichen Gemeinde verbürgt ihrerseits das Bestehen derselben als Pflanzschule so zu sagen des Himmelreichs unter dem menschlichen Geschlecht bis an das Ende aller irdischen Dinge. Dies der Begriff der christlichen Kirche, als einer trotz aller Gegensätze des Lebens und der Lehre mit sich selbst in ununterbrochenem, stetigem Zusammenhange bleibenden, so äußerlichen, als innerlichen Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher durch die Predigt des göttlichen Wortes und durch die Vertheilung der Sacramente der Saame des Himmelreiches immer auf's neue in die dafür empfänglichen Gemüther gestreut und mit ihnen großgezogen wird.

Digitized by Google

christlichen Glaubens in den Begriff jener dreifachen Beziehung zusammen, in welche Gott zu der creatürlichen Welt gesetzt wird, als Vater oder Schöpfer dieser Welt, als Sohn oder Erlöser, d. h. als Stifter oder Wiederhersteller des göttlichen Reiches in der geschaffenen Welt, und als heiliger Geist oder Tröster, d. h. als beseelendes Princip des wiederhergestellten Gottesreiches. Der christliche Glaube ist daher wesentlich der Glaube an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, oder, wie in jeder dieser Beziehungen Gott nicht als einsames, dem Glauben äußerliches und jenseitiges Wesen, sondern als Haupt und Herrscher eines Reiches, in welchem sich der Gläubige als solcher inbegriffen weiß, Gegenstand und Inhalt des lebendigen Glaubens ist, — Glaube an das dreifache, aber in dieser Dreiheit einige und ungespaltene Gottesreich: das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes, und das Reich des Geistes.

Digitized by Google

image
not
available

betrachtet als ein Eigenthumsrecht des Subjekts an seinen Handlungen und Werken; das Familienrecht zurückgeführt auf das Eigenthumsrecht des Vaters an Weib und Kindern; jedes Subjekt kann an andern Subjekten ganz analog wie an Sachen Eigenthumsrechte haben: die Sklaverei ist daher nicht nur gestattet, sondern eben so rechtlich nothwendig, als das Eigenthum an den Gegenständen der Natur. Natürlich erscheint demgemäß auch das rechtliche Verhältniß der Regierung zu den Regierten auf den juristischen Eigenthumsbegriff basirt: das Recht der Regierung, zu herrschen und die Staatsgewalten auszuüben, gilt als Eigenthumsrecht, das an den Regierten, an Land und Leuten haftet. Der Regent ist daher eben so unbeschränkt, als der Eigenthümer in seinem Eigenthum; und woher auch sein Recht ursprünglich rühren möge, in Folge des vorherrschenden Eigenthumsbegriffs ist es für das nationale Rechtsbewußtsein ein eben so unmittelbar gegebenes (religiös und damit theokratisch gefaßt: durch Gott selbst gesetztes) oder auf Eigenthumsübertragung (Erbschaft, Abtretung 2c.) rechtlich gegründetes, wie das Eigenthumsrecht überhaupt. Selbst die willkührliche Aneignung der Regierungsgewalt verletzt nicht das Rechtsbewußtsein der Nation, indem ja das Eigenthumsrecht die freie Besitzergreifung der herrenlosen oder derelinquirten Sache juristisch involvirt. — Man kann diesen auf das Eigenthums-Rechtsbewußtsein basirten Staat, dessen Eigenthümlichkeit natürlich hier nur angedeutet werden konnte, den Eigenthumsstaat nennen, und als sein Princip bezeichnen, daß in ihm jeder Einzelne nur Staatsbürger, volle rechtliche Persönlichkeit ist, weil und sofern er Eigenthümer ist. — Er bildet und erhält sich vorzugsweise da, wo große, fruchtbare Binnenländer die Nationen vorzüglich auf den Ackerbau anweisen, weil hier die Nothwendigkeit, Festigkeit und Wichtigkeit des Eigenthums auch das Eigenthums-Rechtsbewußtsein vorzugsweise entwickelt, schärft und fixirt. Historisch bezeichnet er diejenige Entwicklungsstufe des Staatsbegriffs, auf der im Allgemeinen die Orientalischen Staaten stehen geblieben sind. Möge ihre historische Entstehung auch noch so verschiedenartig gewesen seyn; ihre Ver-

image
not
available

wendig monarchisch. Die Masse des Volks, die Regierten, sind die **Unterthanen** des Monarchen, d. h. sie sind zwar keineswegs rechtlos (Sklaven, — wie unter dem Despotismus), aber sie haben nur das Recht, gemäß dem allgemeinen Rechtsbewußtsein regiert zu werden, **ohne** alle Betheiligung an der Constituirung der Regierung und Administrirung der Staatsgewalten. Der Monarch ist die concrete Identität der letzteren; sein Wille ist die höchste, entscheidende Macht; er hat die Staatsbeamten aus dem Volke frei zu erwählen, und letztere sind ihm zu Gehorsam verpflichtet ꝛc. In ihm und seinem Willen, sofern er in Wahrheit vom nationalen Rechtsbewußtsein durchdrungen ist, liegt aber auch die concrete Einheit von Regierung und Volk, die Identität des Staats überhaupt, d. h. das Band zwischen Volk und Regierung ist eben nur das im Monarchen lebendige, durch seinen Willen (gesetzlich) ausgesprochene, allgemeine Rechtsbewußtsein der Nation. —

2) Wie der Begriff des Eigenthumsrechts im Momente der Eigenthumsveräußerung von selbst übergeht in den Begriff des Vertragsrechts, so geht der Eigenthumsstaat entweder im Despotismus unter, oder das politisch-nationale Rechtsbewußtsein erhebt sich vom Eigenthumsstaate zu dem höheren Begriffe des **Vertragsstaats**. Letzterer bildet sich vornehmlich bei solchen Völkern, deren klimatische, geographische und historische Situation zu Handel, Gewerbe und lebendigem Verkehr mit andern Völkern anleitet. Diese Erhebung repräsentirt daher historisch das Griechische, Römische Staatsleben, den Uebergangspunkt zwischen beiden der Phönicische Handelsstaat mit seinen Colonieen. Bildet nun aber das Vertragsrecht den Mittel- und Schwerpunkt des nationalen Rechtsbewußtseins, so ist damit das Eigenthumsrecht in letzterem nicht etwa erloschen, sondern es bleibt als die Grundlage, von der das Rechtsbewußtsein des Volks ausgegangen, vollständig bestehen, verliert aber seine fixirte Selbständigkeit und Alleingültigkeit, und erscheint dem nationalen Rechtsbewußtsein vielmehr als Stoß und Mittel des Vertragsrechts *). Letzteres, im natio-

*) Dieser Uebergang spiegelt sich am deutlichsten in der Römisch-natio-

image
not
available

keit anerkannte Glied des Volkes kann zur Regierung gelangen, und hat demnach das Recht, aber auch die Pflicht, die in jener Form übernommene Regierung den obligatorischen Bestimmungen gemäß zu verwalten und wieder niederzulegen, ist mithin für seine Verwaltung **verantwortlich**.

Mit diesen allgemeinen Principien ist für den Vertragsstaat von selbst die Form der **Republik** gegeben, der es an sich gleichgültig ist, ob die Regierung mit oder ohne rechtsgültige Einmischung des Volks (durch unmittelbare Beschlüsse der Volksversammlungen), ob durch Einen oder durch Mehrere, und wenn letzteres, ob in diesem oder jenem Verhältnisse des gegenseitigen Zusammenwirkens und der Geschäftsvertheilung, verwaltet wird. Republicanisch ist jede Verfassung, deren Substanz das Vertrags-Rechtsbewußtsein bildet. Letzteres setzt daher auch den Inhalt jener obligatorischen Bestimmungen fest, nach denen die Regierung übernommen und verwaltet werden soll; und nur solange dieß Rechtsbewußtsein in der Nation lebendig ist, werden die Regierenden jenen Bestimmungen gemäß regieren, die Regierten ihnen gemäß sich regieren lassen, d. h. nur solange kann der Staat als Republik bestehen. Die Republik ist nur möglich, solange sich jeder Staatsbürger mit seiner ganzen Persönlichkeit am Staate betheiligt, dem Staate verpflichtet, aber auch eben so vollständig am Staate berechtigt, zum Staate befugt fühlt. Darin wurzelt die antike Bürgertugend, der republikanische Patriotismus. Dieß rückhaltlose Aufgehen der Subjektivität im allgemeinen objektiven Staatsleben ist aber nur möglich, wenn und solange der Begriff des Vertragsrechts die Substanz des nationalen Rechtsbewußtseins ausmacht und den Staatsorganismus durchdringt. Denn der Gegenstand des Vertragsrechts ist das an sich freie Thun und Lassen des Subjekts, seine Form die Willenserklärung, d. i. ebenfalls eine freie Handlung. Ueberwiegt also das Vertragsrecht im nationalen Bewußtsein, so folgt zunächst von selbst, daß das Subjekt seine Erfüllung und Befriedigung auch vorzugsweise in der Endlichkeit und Aeußerlichkeit der freien **That** sucht und findet *).

*) Daß im antiken, Griechischen wie Römischen National-Charakter die

image
not
available

der Allgemeinheit und Objektivität, wie der freien Thätigkeit noch nicht erreicht.

Wird nun jenes vollständige Aufgeben der Subjektivität im allgemeinen (rechtlichen, sittlichen, religiösen) National-Bewußtsein für die Vollendung des Staats-Begriffs erachtet; so war allerdings der antike Staat der Staat schlechthin, der absolute Staat. Denn dieß Aufgehen erscheint nur Einmal in der Weltgeschichte, im antiken Staate, realisirt, weil es eben nur in ihm, d. h. auf der Entwicklungsstufe des Rechtsbewußtseins zum Vertrags-Rechtsbewußtsein möglich war *).

Allein in Wahrheit ist das Vertragsrecht eben so nur ein Moment des Personenrechts, wie der Wille und die That ein Moment der Subjektivität. Die Entwickelung der letzteren ist zugleich die Entwickelung des Rechtsbegriffs und damit des Staatslebens

*) Die nach J. J. Rousseau benannte Theorie des contràt social, die von der theoretischen Seite den französischen Republicanismus der Revolutions-Zeit begründet hat und auf den Amerikanischen einwirkte, ist vorzugsweise aus der Betrachtung des antiken Staatslebens abstrahirt. Es versteht sich indeß von selbst, daß es eine leere Abstraktion, eine bloße theoretische Fiction ist, wenn sie den Staat überhaupt aus dem contràt social entstehen läßt, und den Vertragsstaat zum vollendeten, absoluten Staate macht. Auch der antike Staat war keineswegs aus dem contràt social entstanden, und eben so wenig war er die letzte Vollendung des Staatsbegriffs. Was an der Theorie wahr ist, hat im Obigen seine Anerkennung gefunden, d. h. es ist allerdings anzuerkennen, daß der Vertragsstaat im obigen Sinne eine Entwickelungsstufe und damit ein Moment des Staatsbegriffs überhaupt ist, nur nicht der Staatsbegriff selbst. — Eben so verhält es sich mit der Hallerschen Theorie. Ihre bornirte Wahrheit besteht im Begriffe des Eigenthumsstaats, auf den die ganze Theorie principiell hinausläuft; ihre Unwahrheit dagegen darin, daß sie diesen Begriff, diesen bloßen Anfang des Staatslebens, ebenfalls zum absoluten Begriffe erhebt, und außerdem in ihn das moderne Bewußtsein von der innern Unendlichkeit und unantastbaren Freiheit der Subjektivität hineinmischt. Damit aber verträgt sich der Eigenthumsstaat so wenig, daß er unmittelbar in baaren Despotismus, d. h. in die Vernichtung des Staatslebens, umschlägt. —

image
not
available

negative Reflexion der Subjektivität in sich, in der sie nur erst aus der inadäquaten Objektivität sich auf sich selbst zurückbezieht und mithin letztere noch zu ihrer Voraussetzung hat, ist indessen nur der erste Schritt zur Gewinnung ihres persönlichen Selbstbewußtseins. Aus jener auf sich selbst zurückgewiesen, ist das Subjekt genöthigt, seine Selbstbefriedigung in sich selbst, in der innern Welt seiner Vorstellungen und Anschauungen, seiner Ueberzeugungen, Grundsätze und Vorsätze 2c., d. i. in seiner subjektiven Gesinnung, zu suchen. Indem es in diese sein Wesen, seinen Werth und seine Geltung setzt, zieht es sich nicht nur aus der Objektivität und Allgemeinheit in seine Subjektivität und Einzelnheit zurück, sondern erhebt sich zugleich über jene; und von der Nothwendigkeit dieser Reflexion in sich durchdrungen, macht es dieselbe und damit die Freiheit seiner subjektiven Gesinnung, die Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit seiner Ueberzeugungen, als ein unantastbares Recht geltend. Damit ist der Uebergang vom Vertragsrechte zum Personenrechte, vom Vertragsstaate zum Personenstaate vollendet. Der antike Staat ging unter, oder was dasselbe ist, in den Germanischen (christlichen) Staat über, als das Christenthum mit der ihm eigenthümlichen göttlichen Energie, zunächst in religiöser Form, die innere Unendlichkeit der Subjektivität aussprach. Die Lehre des Sokrates, auf diese Unendlichkeit, diese Freiheit und Selbstgewißheit des Subjekts zuerst hindeutend, bezeichnet historisch den beginnenden Bruch des Griechischen, die Aufnahme derselben in das Römische Volksbewußtsein (seit der näheren Bekanntschaft mit Griechischer Kunst und Wissenschaft) den beginnenden Verfall des Römischen Staatslebens.

3) Der Germanische Staat, d. h. der auf das Personen-Rechtsbewußtsein basirte, selbst persönliche Staat, hat die Ehre im obigen Sinne, d. h. die Anerkennung des Subjekts als voller rechtlicher Persönlichkeit und damit der Subjektivität in ihrer innern Unendlichkeit, Selbstgewißheit und Freiheit, zum Principe *).

*) Montesquieu hat vollkommen Recht, wenn er die Tugend für die Seele

image not available

Die Entwickelung des Germanischen Staats ist demnach nicht so kurz und einfach, als die des Orientalischen und antiken Staats. Sie ist vielmehr langwierig und complicirt durch das Ineinandergreifen jener zwei verschiedenen Richtungen, von denen die erste, negative, das Eigenthums- und Vertragsstaatswesen praktisch und theoretisch zu überwinden sucht, die andere positiv auf die Entwickelung des Germanischen Princips durch seine drei begrifflichen Bildungsstufen hindurch, d. h. vom familiären und gentilicischen zum nationalen Staate, abzweckt.

Principiell giebt sich nämlich der Germanische Staat von Anfang an als Personenstaat, zunächst in der Form des Familienverhältnisses, zu erkennen. Im Germanischen Rechtsbewußtsein ist nicht nur das Ehe- und Familienrecht als reines Personenrecht gefaßt, — die Anerkennung der persönlichen Rechte des Weibes, und damit des Ehe- und Familienbandes als eines geheiligten, in der innersten Subjektivität wurzelnden, lebenslänglichen, nicht willkührlich auflösbaren Verhältnisses, ist bekanntlich ein alter eigenthümlich germanischer Characterzug, — sondern auch das Staatsleben bildet sich zunächst auf derselben Basis. Schon die alten Gefolgschaften (die s. g. Gasindi's), in denen die Anfänge des Germanischen Staatslebens und des Lehenswesens liegen, waren weniger ein obligatorisches, als vielmehr ein persönliches, auf Treu' und Glauben, persönliche Achtung und Anhänglichkeit gegründetes Verhältniß, welchem insofern das Familienprincip zu Grunde lag, als der Sohn oder Bruder meist nur aus Armuth die väterliche Familie und deren Sitz verließ, und dafür in das Gasindi eines Reichen eintrat, also gleichsam nur die Familie wechselte. Eben so war das Lehensverhältniß, aus welchem der mittelalterliche Feudalstaat emporwuchs, ursprünglich ein ganz persönliches, wie schon die anfänglich stattfindende freie Vertheilung der s. g. Beneficien (Wohlthaten — also freie Belohnungen oder Gunsterweisungen) auf Lebenszeit hinlänglich erweist. Auch hier machte sich das Familienprincip geltend: denn die Empfänger der Beneficien waren entweder die wirklichen Verwandten des Herzogs oder doch die Mitglieder seines Gasindi's, das, wie erwähnt, gleichsam als

image
not
available

Die einzelnen Adelsfamilien wie die einzelnen Städte betrachteten sich zwar zunächst noch immer als besondere politisch-selbständige Kreise innerhalb des allgemeinen Staatsverbandes. Allein je leichter gerade deßhalb die Fürsten ihre das Ganze zusammenhaltende Macht gegen jedes einzelne Glied geltend zu machen vermochten, desto mehr schwand jene Spaltung und hob sich die Einheit des politischen Nationalbewußtseins.

Darin liegt die historische und begriffliche Nothwendigkeit jener Erhöhung der Fürstengewalt zur absoluten Macht, zu welcher die Entwickelung des Germanischen Staats bereits seit dem 14ten Jahrhundert hinstrebte, und die in Ludwig XIV. ihren Gipfelpunkt erreichte. Denn die Klippe des Personenstaats, in welchem die Subjektivität des Einzelnen eben in ihrer Einzelheit rechtlich anerkannt ist, ist die Zersplitterung des allgemeinen nationalen und politischen Rechtsbewußtseins in die Mannichfaltigkeit und Unabhängigkeit einzelner Rechte und Rechtskreise. Die Gefahr dieser Auflösung fordert einen um so kräftigeren, durchgreifenderen Einigungspunkt des Ganzen. Schon von dieser Seite ist daher die monarchische Regierungsform für den Germanischen Staat eine Nothwendigkeit. Außerdem fordert es der Begriff des Personenstaats, daß auch die Regierung, die Staatsgewalt, persönlich sei, d. h. in Einem Subjekte concentrirt, von Einem Subjekte ausgeübt werde. Die Person des Monarchen stellt aber hier wiederum nur das Princip, die Substanz und Seele des Staats selbst dar, d. h. im Personenstaate ist der Monarch eben nur der Repräsentant der allgemeinen rechtlichen Persönlichkeit überhaupt, der Staat selbst in persönlicher Gestalt, mithin auch eben so stetig, continuirlich, unvergänglich, als der Staat selbst, d. h. nicht in obligatorischer Weise, durch Wahl eingesetzt (wobei Lücken und Unterbrechungen im Regimente unvermeidlich), sondern geborner, prädestinirter Regent, der mit dem Tode seines Vorgängers unmittelbar in dessen Rechte eintritt. Nur dieß kann der Sinn des bekannten Ausspruchs Ludwigs XIV. seyn: L'état c'est moi; wenigstens hat dieß welthistorische, viel gemißbrauchte Wort nur in diesem Sinne seine Wahrheit. Denn im

Bedeutung derjenigen Staatsgewalt, welche im modernen Staatsleben unter den verschiedenen Namen von Parlamenten, Kammern, Repräsentantenhäusern, Ständeversammlungen ꝛc., eine so bedeutende Rolle spielt, und obwohl ihrer historischen Entstehung nach mannichfaltig modificirt, doch überall gleichmäßig und in demselben Sinne sich gebildet hat. Es leuchtet von selbst ein, daß das Doppelverhältniß dieser Staatsgewalt zur Regierung und zum Volke, unbeschadet ihres allgemeinen Begriffs, sehr verschiedenartig bestimmt werden kann. Stets aber wird die verschiedene Fassung dieses Verhältnisses den eigenthümlichen Mittelpunkt und das unterscheidende Kriterium der modernen Staatsverfassungen bilden. Die Rechtsphilosophie hat indeß nur den allgemeinen Begriff im Auge zu behalten. Dieser aber fordert zunächst, daß jene Staatsgewalt in ihrer nothwendigen Existenz, in ihren Rechten und Pflichten, rechtlich anerkannt sei, d. h. daß überhaupt eine gesetzlich ausgesprochene Staatsverfassung bestehe, und alle Potenzen und Glieder des Staats gleichmäßig binde; demnächst, daß jene Staatsgewalt, als Vertreterin des politischen Volksbewußtseins, auch, wie das Volk selbst, nach Ständen geordnet, aus Mitgliedern der verschiedenen Stände gebildet sei*), daß sie aber

*) Im Personenstaate ist jedes Subjekt volle Person, folglich auch mit allen Momenten des Personenrechts, mit dem Eigenthums- und Vertragsrechte, wie mit dem Familien-, dem gentiliciſchen und Nationalrechte ausgestattet. Der Personenstaat ist aber selbst nur die Realität und Objektivität des persönlichen Rechtsbewußtseins. Daraus folgt dann aber, daß auch politisch jedes Moment des Personenrechts seine Geltung habe, in politischer Realität und Objektivität sich darstelle, d. h. daß der Staat nach den Momenten des Personenrechts sich ordne und gliedere. Diese Momente, in politischer Realität durch eine bestimmte Gliederung der Nation dargestellt, sind die Stände. Der Bauernstand vertritt darin die Sphäre des Eigenthumsrechts, der Bürgerstand die des Vertragsrechts, der Adelstand, und zwar der hohe Adel das gentiliciſche, der niedere das Familien-Rechtsbewußtsein. Diesen drei besondern Ständen tritt der dreifach gegliederte allgemeine Stand: die Beamten, die Geistlichen, die Gelehrten und Künstler, als Vertreter des allgemeinen National-Rechtsbewußt-

image
not
available

Die politische Freiheit, wie schon der Name anzeigt, ist die Freiheit in ihrer Vermittelung mit dem Staate, die durch den Staat gesetzte, bestimmte und bedingte Freiheit.

Nun ist aber die Freiheit überhaupt, wie sogleich im Eingange bemerkt worden, zunächst jene Spontaneität des Ichs, kraft deren es über die Forderungen seines particularen Wohls und des allgemeinen Sittengesetzes entscheidet; und auf die dem Ich selbst immanente Nothwendigkeit dieser Entscheidung, dieser Spontaneität, gründet sich das Wesen der Subjektivität und damit der Rechtsbegriff überhaupt. Diese erste, den Rechtsbegriff involvirende, mit ihm zusammenfallende allgemeine Form der Freiheit kann daher füglich die rechtliche Freiheit genannt werden. Die Realisirung des Rechtsbegriffs aber, worin wiederum der Begriff des Staats besteht, weist, wie gezeigt worden, auf die Sittlichkeit, als auf ihre Voraussetzung und Bedingung zurück. Diese aber beruht, wie ebenfalls schon bemerkt, auf der spontanen Selbstentscheidung des Ichs zur concreten Identität seiner selbst (und somit aller seiner einzelnen Willensakte) mit dem allgemeinen Sittengesetze, oder was dasselbe ist, zur concreten Identität seiner Besonderheit und Individualität mit der Allgemeinheit seiner menschlichen Wesenheit. Diese Identität und die Selbstbestimmung des Ichs ihr gemäß und aus ihr heraus ist die sittliche Freiheit. Sie als die ideelle Voraussetzung des Staatslebens reicht über dasselbe hinaus und ist von allen Formen desselben unabhängig: jedes Subjekt kann und soll unter allen politischen Zuständen sittlich frei sein. Umgekehrt ist dagegen das Staatsleben die Realisirung des nationalen Rechtsbewußtseins von der sittlichen Gesinnung der Nation, und somit die Realität der rechtlichen Freiheit von der sittlichen abhängig. Wie nun der allgemeine Rechtsbegriff sich in sich unterscheidet, und in seiner Entwickelung zum National-Rechte erst seine concrete Form und Erfüllung erreicht, in der alle seine Momente (Eigenthums-, Vertrags-, Familienrecht ꝛc.) auch als solche gesetzt, begrifflich bestimmt, Momente des National-Rechts sind; so unterscheidet auch die allgemeine rechtliche Freiheit sich in sich, entwickelt sich zur national-rechtlichen

image
not
available

Die Entwickelung des Staatsbegriffs schreitet nun aber, wie gezeigt, Hand in Hand mit den unterschiedenen Hauptmomenten des Rechtsbegriffs fort, wonach als die drei Hauptstufen derselben der Eigenthums-, Vertrags- und Personenstaat sich ergeben haben. Auf jeder dieser drei Stufen hängt die Blüthe des Staatslebens, die (relative) Vollendung des Staatsorganismus, wiederum, wie gezeigt, von dem Verhältniß zwischen Regierung und Volk ab. Die vollendetste Form dieses Verhältnisses ist die unterschiedene, concrete Einheit, so daß das Volk eben so sehr mit der Regierung (mit deren Beschlüssen und Handlungen) als umgekehrt die Regierung mit dem Volke (mit dessen Willen, Bedürfnissen, Interessen rc.) sich unterschieden Eins weiß und erweist. Die extremen Gegensätze dieser vollendeten Form und somit die beiden schlechthin unvollkommensten Formen, — die Formlosigkeit jenes Verhältnisses, ist mithin eben so sehr die abstrakte Trennung, als die abstrakte, ununterschiedene Einheit (Einerleiheit) von Regierung und Volk. In beiden Fällen ist die Staatsform aufgelöst. Denn die abstrakte Trennung ist formaliter eben nur der Despotismus in der monarchischen Gestalt der Tyrannis, die abstrakte Einerleiheit derselbe formale Despotismus in der republikanischen Gestalt der Ochlokratie. Wird das Volk von einer seinem Rechtsbewußtsein, seinen Bedürfnissen und Interessen fremden, abgesonderten Macht regiert, so mögen die Gesetze und Befehle derselben dem Inhalte nach an sich noch so vortrefflich, rechtlich und sittlich sein, der Form nach und für das Bewußtsein des Volks ist die Regierung despotisch: die vollendetste constitutionelle Regierung Europa's, auf einen Afrikanischen Negerstamm übertragen, wird demselben als reiner Despotismus erscheinen. Ist umgekehrt die Masse des Volks unmittelbar selbst die höchste Regierungsgewalt, so wird diese abstrakte Selbstregierung, die kein Recht der Regierten, keine Pflicht gegen sie, keine unantastbare Institution rc. sich gegenüber hat, haltlos den Gelüsten und Leidenschaften des Augenblicks verfallen, und die rechtliche Freiheit des Subjekts, Recht, Sittlichkeit und Vernunft mit Füßen treten. — Zwischen diesen beiden Extremen, in denen dort das

image
not
available

bewußtsein befangen und demgemäß das Vertrags- und Personenrecht unter der Kategorie des Eigenthumsrechts fassend, weiß und fordert noch nichts von der Geltung ihrer selbst in ihrer innern Unendlichkeit. Von Gewissens- und Glaubensfreiheit und deren politischer Anerkennung kann mithin noch nicht die Rede sein. Wo sich im einzelnen Subjekte eine wesentliche Abweichung vom allgemeinen sittlichen und religiösen Volksbewußtsein hervorthut, da tritt sie sofort, als neue Religionsstiftung, in revolutionärer Form auf. Denn auch Religion und Sitte erscheinen noch im Eigenthumsbesitze, unter der Botmäßigkeit des Staatsoberhaupts (China) oder eines bestimmtern Standes (Indien, Aegypten rc.), von dem sie wie jedes Eigenthumsrecht in bestimmter, fixirter Form verwaltet werden (— daher die große politische Bedeutung der Priesterkaste, die ganz der Bedeutung von Religion und Sittlichkeit für das Staatsleben überhaupt entspricht). — Das Familienrecht, ebenfalls als Eigenthumsrecht betrachtet, läßt nur den Vater als volles Rechtssubjekt stehen: das Kind hat rechtlich keinen freien Willen, sondern ist, so lange die Eltern leben, ohne rechtliche Selbständigkeit, d. h. das Nationalrecht, als das allgemeine Personenrecht, steht noch nicht über dem Familienrechte, und es giebt mithin keine Freiheit, die dem Subjekte als Gliede der Nation gegen den Familienverband zustände. — Ja die Subjektivität weiß und fordert noch nicht einmal die Geltung ihrer freien Thätigkeit, deren rechtlicher Ausdruck das Vertragsrecht ist. Auch dieses steht vielmehr noch unter der Kategorie des Eigenthumsrechts; und das Standesrecht, die Wahl der eignen Lebensthätigkeit, ist daher noch nicht frei gegeben, sondern wird, wie jedes Eigenthumsobjekt, vererbt. Von einem obligatorischen Verhältnisse zwischen Volk und Regierung kann daher nicht die Rede sein. Die Regierungsgewalt kommt vielmehr dem Regenten ebenfalls als Eigenthumsrecht zu; und er hat daher nur die moralische Pflicht, den Staat, wie ein guter Hausvater seinen Besitzstand, zu verwalten, die rechtliche Pflicht, alle vom Rechtsbewußtsein der Nation anerkannten Eigenthumsrechte zu respectiren und zu schützen. Kein Glied des Volks hat irgend einen rechtlichen An-

image
not
available

In formaler Hinsicht ist daher im Eigenthumsstaate die politische Freiheit der Nation mit dem Wechsel der Regenten dem mannichfaltigsten Wechsel ihrer Grade ausgesetzt: sie steigt oder fällt, jenachdem die Individualität des Regenten beschaffen ist, ein Fluctuiren, gegen welches im Wesen des Eigenthumsstaats keine Abhülfe zu finden ist. Denn die Regierungsform und damit das Verhältniß zwischen Volk und Regierung ist hier zu sehr bedingt durch den subjektiven Charakter des Regenten; und wegen des Uebergewichts des Unterschieds über die Einheit in jenem Verhältnisse hat der Staat überhaupt keine Macht in sich, die einem zum Despotismus neigenden Regenten die Spitze zu bieten vermöchte. Dieses im Wesen und Begriffe des Eigenthumsstaats liegende Uebergewicht ist der Grundmangel in der Verfassung (Form) desselben, woraus der rasche Verfall der orientalischen Staaten in monarchischen Despotismus sich von selbst erklärt. —

2) Der Vertragsstaat, auf das Rechtsbewußtsein der Nation von der freien, unbeschränkten Thätigkeit jedes Subjekts gegründet, ist, wie bemerkt, der gerade Gegensatz des Eigenthumsstaats: dort die starre Ruhe das Besitzes, die Unbeweglichkeit und das ewige Einerlei fixirter Rechtsverhältnisse; hier die Unruhe und Strebsamkeit eines vielseitigen Lebens, die Spannung der Willens- und Thatkraft, das bewegliche Spiel freier Zwecke und Absichten, der beständige Fluß stets neu sich bildender Rechtsverhältnisse. Hier wird also auch die politische Freiheit der Nation in Inhalt und Form einen ganz andern Charakter annehmen. Zwar das Recht der Subjektivität in ihrer innern Unendlichkeit ist auch hier noch nicht anerkannt, weil noch nicht Inhalt des nationalen Rechtsbewußtseins; die Subjektivität ist vielmehr noch in der Aeußerlichkeit und Endlichkeit der That befangen. Die Gewissens- und Glaubensfreiheit findet daher auch hier noch keine Stätte, wie der Atheniſche Ostracismus (der gerade die Ausgezeichnetsten wegen ihrer politischen Meinungen und Bestrebungen traf), die Vertreibung der Sophisten und die Verurtheilung des Sokrates, die Spartanischen Prohibitiv-Maßregeln selbst gegen künstlerische Neuerungen, die Römisch-republikanische Unduldsam-

image
not
available

tion nur so weit beschränkt erscheint, als sie sich selbst obligatorisch gebunden hat, d. h. im Vertragsstaate erscheint die politische Freiheit der Nation, sofern letztere Ein Ganzes ist, in absoluter Form: alle Gesetze, alle Verbindlichkeiten, alle Beschränkungen sind durch die Nation selbst gesetzt, mithin nur Ausdruck und Bestätigung ihrer Freiheit. Eben darum aber fehlt die Glaubens- und Gewissensfreiheit und damit die Freiheit des einzelnen Subjekts überhaupt; und dieselbe Nation, die in ihrer Einheit, als Ein Ganzes gefaßt, politisch absolut frei ist, erscheint daher in ihrer Unterschiedenheit, als eine Mannichfaltigkeit einzelner besonderer Subjekte, schlechthin unfrei: jeder Einzelne ist als solcher im Verhältniß zum Ganzen der Nation, dem nationalen Rechtsbewußtsein selbst gemäß, ohne alle Berechtigung; und diese Unfreiheit ist dem Vertragsstaate so wesentlich, daß er, sobald das nationale Rechtsbewußtsein sich dagegen aufzulehnen beginnt, alsobald seinem Verfalle entgegengeht*). — Aus diesem eigenthümlichen Widerspruche ergiebt sich dann ein ähnlicher Widerspruch im Wesen der Regierung selbst. Da nämlich das Verhältniß zwischen Regierung und Volk ein obligatorisches, die Regierung also verantwortlich ist, so kommt Alles darauf an, wie das Gericht beschaffen sei, vor welchem sie zur Verantwortung gezogen wird. Diese Gerichtsbehörde kann nun aber wieder nur die Totalität der Nation, selbst die Volksversammlung sein, die entweder selbst nach selbstgemachtem Gesetze richtet, oder doch die Richter bestellt, und das Gesetz ihnen giebt. Ist also der Regent

*) Man wende hiergegen nicht den Schweizerischen oder Amerikanischen Republikanismus unserer Zeit ein. In ihm ist zwar jene Freiheit des Subjekts anerkannt. Allein die Schweiz ist gegenwärtig offenbar eben so politisch unbedeutend, als alle abgelebten Staaten; und die Amerikanische Republik erhält sich nur theils durch den fortwährenden, von äußern, zufälligen Umständen abhängigen Zufluß neuer Quellen, theils durch die abstrakte, auf die Dauer aber unhaltbare Trennung von Staat und Kirche, insbesondere aber durch die starke Beimischung von monarchischen Elementen in ihrer Verfassung.

image
not
available

dieses Uebergewichts ist der formale Grundmangel im Wesen des reinen Republikanismus, der Grund, weßhalb auch historisch alle Republiken nur eine kurze Dauer ihrer politischen Blüthe gehabt haben.

5) Der **Personenstaat** endlich hat seine Eigenthümlichkeit zunächst negativ darin, daß er die beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten des Eigenthums- und Vertragsstaats in sich aufhebt, vermeidet. In ihm ist zwar das Eigenthumsrecht, auch des Regenten als solchen, anerkanntes Moment des Inhalts der politischen Freiheit der Nation. Aber es ist nicht herrschendes Princip, sondern eben nur Moment, Moment des Personenrechts oder der rechtlichen Persönlichkeit; und der Regent hat daher zwar ein erbliches Eigenthumsrecht an die Regierung, aber nicht als Eigenthümer des Staats, sondern weil er der Staat selbst in persönlicher Gestalt, die unmittelbare allgemeine Persönlichkeit ist, und zu dieser auch das Eigenthumsrecht als principales Grundmoment gehört, mithin ganz ebenso, wie jeder Staatsbürger Eigenthümer ist, weil er volle rechtliche Persönlichkeit ist, nicht aber (wie im Eigenthumsstaate) umgekehrt, Persönlichkeit, weil er Eigenthümer ist. Eben darum ist das Eigenthumsrecht nicht ein absolutes, nicht über die Sphäre des Vertrags- und Personenrechts hinübergreifend, sondern im Gegentheil ihr untergeordnet, der Staat mithin auch berechtigt, sowohl jedes Eigenthumsobjekt der Einzelnen für seine Zwecke, d. i. für die Zwecke der allgemeinen rechtlichen Persönlichkeit (des s. g. allgemeinen Wohls), in Anspruch zu nehmen, wie überhaupt auf die vernünftige, d. h. dem Begriffe der rechtlichen Persönlichkeit angemessene Eigenthumsverwaltung der Einzelnen zu halten (daher die Vormundschaft des Staats über Verschwender ꝛc.). — Ebenso gehört auch das Vertragsrecht in vollständiger Ausdehnung zum Inhalte der politischen Freiheit der Nation: Jeder Staatsbürger hat die freie Wahl seines Lebensberufes, seiner Beschäftigung und Thätigkeit, mithin auch volle Freiheit zu allen einzelnen (rechtlichen) Willensakten und Handlungen. Allein auch das Vertragsrecht ist hier nur Moment des Personenrechts, und das Subjekt hat daher die

Digitized by Google

image not available

Vertragsrechts. Da es die Basis des Staats selbst ist, so ist es auch das basirende, entscheidende Hauptmoment im Inhalte der politischen Freiheit der Nation. Sein Begriff ist der Begriff der Persönlichkeit selbst, die immanente Reflexion der Subjektivität in sich oder die innere Unendlichkeit und damit Selbständigkeit und Freiheit des Subjekts als solchen. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist mithin die Grundlage der politischen Freiheit des Personenstaats. Daraus folgt von selbst die Freiheit der Religion, Kunst und Wissenschaft, die Freiheit der Religionsübung, wie der künstlerischen und wissenschaftlichen Thätigkeit jedes Subjekts; denn ohne das Recht, sich in Wort und That zu äußern, sich zu objektiviren, wäre die Glaubens- und Gewissensfreiheit ohne politische Anerkennung, da ja der Staat selbst eben nur die Objektivität und Realität des nationalen Rechtsbewußtseins ist. Der Staat ist nur befugt, gegen die offene Aeußerung meiner rechtlichen, sittlichen und politischen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen einzuschreiten, soweit Recht und Sittlichkeit dadurch gefährdet erscheinen. Allein weil jedes Subjekt die gleiche Glaubens- und Gewissensfreiheit hat, so dürfen solche Manifestationen derselben in keiner Art eine zwingende Gewalt ausüben wollen, weder auf direkte noch indirekte Weise, mithin auch weder durch Geschenke noch durch Anwendung der persönlichen Autorität, durch Künste der Ueberredung u. s. w. Hält man dieß fest, so ergiebt sich ganz von selbst der ebenso einfache, als evidente Unterschied zwischen Preß- und Lehrfreiheit. Die Preßfreiheit, als Folge und Bethätigung der allgemeinen Glaubens- und Gewissensfreiheit, kann im Personenstaate gefordert, und muß vom Staate gewährt werden, und die Regierung hat daher nur das Recht und die Pflicht, alle auf die Auflösung des Rechts und der Sittlichkeit der Nation gerichteten, d. h. alle revolutionären Schriften zu unterdrücken *). Die Lehrfreiheit dagegen kann nicht in

*) Darunter sind implicite alle auf die Vernichtung der Religion ausgehende Schriften mitbegriffen, d. h. nicht solche, die eine wenn auch noch so radicale Umbildung der Religion beabsichtigen, sondern

Digitized by Google

image not available

die den Glauben gefangen hielt und die Gewissen beherrschen wollte, ist in der That nur die moderne Form des orientalischen Eigenthums-Rechtsbewußtseins der Priesterkaste in Beziehung auf Religion und Sitte; und der lange Kampf des Staats gegen die Kirche hat zugleich die Bedeutung des innerlichen Ringens des germanischen Rechtsbewußtseins in sich selbst um die Ausgeburt und Feststellung seines eigenthümlichen Princips. —

Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist nun aber nur darum das Grundmoment im Inhalte der politischen Freiheit des Personenstaats, weil sie der unmittelbarste, allgemeinste Ausdruck der innern Unendlichkeit der Subjektivität und damit des Begriffs der rechtlichen Persönlichkeit oder des Personenrechts überhaupt ist. Die besondern Momente desselben sind, wie gezeigt, das Familien-, das gentilicische und nationale Recht. Das Familienrecht, als wahrhaft persönliches Recht gefaßt und damit jedes (erwachsene, rechtlich selbständige) Familienglied als volle rechtliche Persönlichkeit anerkennend, begründet von selbst zunächst die Freiheit der Wahl des Ehegatten. Das eheliche Verhältniß ist dann aus demselben Grunde kein blos contraktliches, sondern obwohl vom Vertragsrechte ausgehend, hebt es dasselbe doch zum Momente des Personenrechts auf. Jeder Ehegatte hat daher den andern als volle rechtliche Persönlichkeit, mithin sowohl in seinen Eigenthums- und Vertragsrechten, wie vor Allem in seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit anzuerkennen. Als personenrechtliches Verhältniß, d. h. als Verbindung der ganzen Persönlichkeit mit der ganzen Persönlichkeit des Andern, kann aber auch die Ehe nicht durch einen einzelnen momentanen Willensakt rechtlich gelöst werden, sondern nur durch Scheidung der Persönlichkeiten selbst von einander; und ob eine solche das innerste Wesen der Persönlichkeit umfassende Scheidung de facto erfolgt sei, kann nicht dem Ermessen der Ehegatten selbst überlassen bleiben, — denn an dem Bestehen oder Nichtbestehen der Ehe sind zunächst die Kinder, demnächst aber auch der Staat selbst, rechtlich interessirt, — sondern nur durch die allgemeine Gerichtsbehörde entschieden werden (Ehebruch ist nur darum der vornehmste Grund der Ehescheidung, weil

image
not
available

ment fortwährend in ihm lebendig, in seinen Institutionen ausgedrückt, repräsentirt bleiben muß. —

Was endlich das Nationalrecht anbetrifft, so ergiebt sich aus dem Begriffe des Personenstaats von selbst, daß jedes rechtlich vollgültige Subjekt auch als gleichberechtigtes Glied der Nation, als Staatsbürger von gleichen Rechten und gleicher Freiheit anerkannt sei. Das Hauptrecht, das daraus abfließt und ein Hauptmoment im Inhalte der politischen Freiheit der Nation bildet, ist der Anspruch, daß alle Staatsbürger in jener Staatsgewalt, welche das nationale Rechtsbewußtsein repräsentirt und die Vermittelung zwischen Volk und Regierung bildet, gleichmäßig vertreten seien. Darum ist es ein offenbarer Mangel, wenn diese s. g. Repräsentanten des Volks nur von einem gewissen Theile desselben (etwa nur von Solchen, die eine gewisse Summe von Einkommen haben oder von Steuern zahlen) gewählt werden; es ist vielmehr einleuchtend, daß wenn jenes Recht wahrhaft realisirt werden soll, die Mitglieder der s. g. Parlamente oder Kammern ꝛc. nur aus den verschiedenen Ständen des Volks frei gewählt, jeder Stand in ihnen seinen Vertreter haben muß. Denn da jeder Staatsbürger irgend einem Stande nicht nur angehören kann, sondern auch soll, — denn die Gliederung des Staats nach den verschiedenen ihn bildenden Rechtssphären ist eine politische Nothwendigkeit, — und da alle Glieder Eines bestimmten Standes wesentlich gleiche politische Interessen haben; so ist durch die Repräsentation der verschiedenen Stände in Wahrheit jeder Staatsbürger mit vertreten. — In dem Begriffe des Staates als Eines Ganzen liegt dann unmittelbar die unabweisliche Nothwendigkeit, daß jene vermittelnde Staatsgewalt nicht blos nach den verschiedenen Provinzen, sondern aus den Provinzialständen wiederum allgemeine Reichsstände gebildet werden müssen. Eben so evident endlich ist es, daß die Ständeversammlung nicht etwa blos die politischen Interessen der verschiedenen Stände, sondern vor Allem die politische Freiheit der Nation ihrem ganzen Inhalte nach zu vertreten hat. Denn sie vertritt eben das nationale Rechtsbewußtsein in seinem ganzen Umfange. —

image not available

der Repräsentant der allgemeinen Persönlichkeit, der Staat selbst in concreter persönlicher Gestalt, d. h. er ist nur Regent kraft und in der Einheit mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtsein, das jene vermittelnde Staatsgewalt vertritt, welche den Willen des Regenten mit dem des Volks in Einklang zu setzen hat. Kraft dieser Vermittelung steht also der Regent stets in Verbindung mit den Bedürfnissen, Interessen, Ansichten, kurz mit dem politischen Bewußtsein des Volks. Und diese Einigung ist eine wahre lebendige Einheit, die den Unterschied nicht ausschließt, sondern fortwährend in sich setzt und aufhebt, in der die Spannung der zu vermittelnden Gegensätze stets Leben und Bewegung erhält. In ihr ist die politische Freiheit der Nation nicht nur als Eines Ganzen, sondern auch als einer Mannichfaltigkeit von besondern Subjekten anerkannt und vertreten. Denn die Freiheit des Ganzen ist gesichert, weil die Regierung nur in der Vermittelung mit dem allgemeinen nationalen Rechtsbewußtsein regiert. Das Recht und die Freiheit der einzelnen Subjekte aber ist verbürgt, weil jeder Einzelne nicht blos einseitig der Macht des Regenten oder dem Willen des Volks und damit den Neigungen und Leidenschaften der Masse gegenübersteht, sondern auch dem einigen Willen zweier, unterschiedener Gewalten unterworfen ist, von denen gerade die Eine das Interesse hat, das Recht der subjektiven Besonderheit, die andere dagegen, das Recht der persönlichen Allgemeinheit zu schützen. Außerdem stehen alle Einzelnen wie alle Staatsgewalten, Regierung und Volk, auf dem gemeinsamen Boden der allgemeinen Staatsverfassung, der sichern Basis gegenseitiger festbestimmter Rechte und Pflichten. Sie bildet gleichsam das Gerippe des Staatsorganismus, das Fundament der politischen Freiheit. Denn sie ist zwar nicht als ein für allemal fixirt, schlechthin unveränderlich anzusehen, sondern im Gegentheil als perfektibel, mit dem fortschreitenden Rechtsbewußtsein der Nation umzugestalten. Aber möge sie ursprünglich herrühren, woher sie wolle, möge sie geschrieben oder ungeschrieben sein, — im Personenstaate kann sie nicht einseitig, weder vom Volke, noch vom Regenten, sondern nur durch den einigen Willen beider ge-

image
not
available

Die Idee der Wahrheit als wissenschaftliches Problem.

Von

Dr. Karl Bayer.

Ein Jeder hat sein Gestirn. Des Denkers Auge entzückt vor allen Sternen des Himmels das Sternbild der Wahrheit: dieses himmlischen Lichtes Glanz fesselt sein Auge, gießt Freude, Friede und Klarheit in seine Seele.

Wahrheit zu erkennen ist des Denkers Leidenschaft, sein Glück und sein Trost: wie den Künstler das Bedürfniß der Schönheit beherrscht, so erfüllt den Denker die Liebe der Wahrheit. Die Liebe der Wahrheit ist Gefühl der Vollkommenheit, — Fähigkeit, Alles auf die Idee der Vollkommenheit zu beziehen, Alles im Licht der Freiheit zu sehen. Und dieser Sinn der Wahrheit, diese Liebe derselben, ist die lebendige und geistige Kraft in allem Sein und Wollen und Denken: wir sind und fühlen, wollen und denken nur in Kraft dieser innern Wahrheitsgewißheit, der innern Gewißheit, daß, was wir schön und gut, heilig und vollkommen nennen, innere Wahrheit und selbstständigen Werth hat, daß die Wahrheit reelle Macht, selbstständige Kraft, auf sich beruhende, geistige Wirklichkeit ist.

Weise ist, wer die Wahrheit um ihrer selbst willen liebt. Die Idee der Wahrheit zu denken ist des Denkers Beruf, — ihren Ursprung zu erforschen, ihr Wesen zu ergründen, ihre Gesetze zu entdecken, ihre Zwecke zu begreifen, ihre Kraft, ihre Macht, ihre Wirkungen zu offenbaren, ihre Würde und Selbstständigkeit, ihre Schönheit und Erhabenheit zu preisen, ihre innere Nothwendigkeit zu fühlen, ihre geheimnißvolle Klarheit zu erkennen.

image
not
available

barste und zugleich der erhabenste Gedanke, voll Macht, Tiefe und Hoheit.

Formeller Begriff ist die Wahrheit, sowohl für den, der sie als eine Thätigkeit des subjektiven Geistes faßt, als eine Eigenschaft, oder Vollkommenheit des subjektiven Geistes, als die negative Einigkeit des Verstandes mit sich selbst, als die Widerspruchslosigkeit und Consequenz der Denkthätigkeit, — als auch für den, der sie faßt, als ein dem Gedanken von außen gegebener Gegenstand, als eine Satzung, oder als die Widerspruchslosigkeit der Sache, die Einigkeit eines Objektes in sich selbst. Aber auch die Vorstellung von der Wahrheit, als sei ihr Wesen die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem gedachten Gegenstande, ist nur formelle, abstrakte Vorstellung, ohne schöpferische, ohne belebende, ohne begeisternde Kraft. Die Wahrheit ist weder nur subjektive Verstandesthätigkeit, oder nur im Wesen des Objektes begründet, noch formelle und abstrakte Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande, sondern in sich selbst Leben und Geist.

Denn wie könnte sie sonst, wie sie thut, Leben hervorbringen, uns frei machen und glücklich? wie könnte sie sonst, was sie ist, das regulative Princip unserer Erkenntniß- und Bewußtseinsthätigkeit und das constitutive Princip des sittlichen Willens, der geistigen Freiheit sein? Sie kann es nur, weil sie in sich selbst Leben ist, weil sie Freiheit und Seligkeit ist.

Leben und Freiheit in sich selbst hat nur ein Wesen, das in sich selbstständig, das in sich genugsam ist. Die lebendigen, fruchtbaren, selbstständigen Principien der Wissenschaft sind Formen der unendlichen Geistigkeit, Verhältnißbestimmungen des göttlichen Geistes, Eigenschaften und Thathandlungen Gottes. Die Wahrheit als selbstständige Idee, als produktive Wahrheit, ist eine Form des göttlichen Geistes, der Akt der göttlichen Vollkommenheit, der Akt, in dem Gott sich selbst ergreift und bezeuget, der Gedanke Gottes.

Die Wahrheit an sich ist Gedanke Gottes, Gottesvernunft, göttliches Selbstbewußtsein: und überall, wo Wahrheit ist,

image
not
available

ständige Einheit aller subjektiven und objektiven Gedankenformen, der metaphysische, universelle Gedanke.

Wie verhält sich die Logik, als die Wissenschaft des Gedankens, in den herrschenden Methoden ihrer Behandlung zu der Aufgabe einer Wissenschaft der Wahrheit? Eine Mannichfaltigkeit der Behandlung ist für jede Wissenschaft in dem innern Reichthum ihres Problems, in ihrem realen Gehalte gegeben: je größer dieser Gehalt, dieser Reichthum ist, desto mannichfaltigere Auffassungen, desto vielseitigere Betrachtungen läßt sie zu, je lebenskräftiger das Objekt, desto mannichfaltigere Behandlungen ruft es hervor. Wir reden nicht von der Verschiedenheit der Darstellung oder willkührlicher Behandlung, die nur im Subjekte begründet ist, nicht aus dem Wesen des Objektes hervorgeht, sondern nur von dem wissenschaftlichen Princip, von der auf dem innern Unterschied der Principien beruhenden Mannichfaltigkeit. Diese unterschiedenen Gesichtspunkte, soferne sie dem Objekt wesentliche Gesichtspunkte sind, sind auch, ob zwar beschränkte und einseitige Auffassungen, doch relativ wahre und selbstständige Principien, — Letzteres nämlich, soferne sie in der Einheit des Geistes begriffen werden, als dieses Ursprungs vergessend, nur unwahr und unselbstständig. So viele Probleme im Begriffe der Wahrheit, so viele Standpunkte für die Wissenschaft der Logik, so viele logische Systeme.

Das Problem der Logik, der Gedanke, ist der Begriff eines in sich fruchtbaren und lebensvollen Verhältnisses, indem er sowohl die Denkthätigkeit, den subjektiven Akt des Bewußtseins, als auch die Realität des Objektes, die Wahrheit des Gedachten in sich begreift. Alle Denkfähigkeit im Subjekte und alle Denkbarkeit des Objektes beruht auf der beiden wesentlichen Beziehung zu einander, auf der Zusammengehörigkeit und inneren Einheit des Gedankens und des Gedachten. Diese Uebereinstimmung des Gedankens mit seinem Gegenstande müssen wir näher bestimmen, ob sie eine natürliche ist oder geistig freie; denn die nähere Bestimmung dieser Einheit ist der Begriff der Wahrheit.

image
not
available

so muß diese ursprüngliche Einheit von Denken und Sein eine selbstständige, eine wesentliche sein, — Wesensverhältniß in einem in sich selbstständigen Wesen, mit der innern Nothwendigkeit, welche der Vollkommenheit eigen ist. Und wenn die Uebereinstimmung unseres Gedankens mit dem Gegenstande eine sich bildende, wie sich selber erzeugende ist, wenn wir aus Dunkelheit zur Klarheit, aus Unkenntniß zur Erkenntniß uns emporringen, so muß jene ursprüngliche Einheit selbst ein Akt der Freiheit sein, eine freie That eines in sich selbstständigen Wesens, in dem es sich selbst ergreift und erfüllt. Denn nur in der Freiheit ist ursprüngliches Leben, nur die Freiheit gibt sich selbst Gesetze, nur die Freiheit ist selbstständig, sich selbst zur That bestimmend, ihrer selbst Zweck und ihrer selbst Bewußtsein. Auf einem Akte der Freiheit also beruhet die Denkfähigkeit im Subjekte, die Denkbarkeit des Objektes, die Uebereinstimmung von Denken und Sein.

So erkennen wir das Wesen der Wahrheit, indem wir von der Beschaffenheit und Bestimmtheit dieser Uebereinstimmung auf den selbstständigen Grund und das innere Wesen derselben zurückgehen. Aber mit eigener Evidenz und in seinem eigenen Lichte stellt das Wesen der Wahrheit sich dar, wenn wir Gottes Wesen in sich selbst betrachten: aus Gottes Wesen folgt, daß Wahrheit ist und Gewißheit, selbstständige Wahrheit und innere Evidenz. Freiheit ist Selbstthätigkeit eines in sich genugsamen Wesens, eines Wesens, das, indem es aus sich selbst thätig ist, zugleich in sich selbst Friede hat, Seligkeit und Genüge. Wahrheit ist Freiheit in ihrer höchsten Form, als ihrer selbst Bezeugung, — Wahrheit ist Gottes, des Allgenugsamen, Selbstbezeugung.

Gott ist göttlich selbstthätig, Gott ist in unbedingtem, und uneingeschränktem Sinne frei, weil er im Akte der Selbstthätigkeit als der in sich Selige — zugleich der Liebende ist, er ist göttlich frei, weil er die Liebe ist. Der Akt der göttlichen Freiheit, der zugleich der Akt der göttlichen Liebe ist, die göttliche Selbstbezeugung, die zugleich seiner Liebe Bewährung ist, — dieser Freiheitsakt der ewigen Liebe ist die ur-

image
not
available

nicht im freien Denkakt bewußtes, doch in sich selbst vernünftiges Wesen, — die Lehre von der objektiven Vernünftigkeit, die Lehre von der dem Objekt immanenten Vernünftigkeit, — die objektive Logik. Die erste dieser drei Betrachtungen, die Lehre vom göttlichen Gedanken ist sowohl Voraussetzung und Grund, als auch Resultat der beiden andern; die subjektive formale analytische Logik setzt das Objekt voraus, als ihr gegeben, unfähig das Dasein des Objektes zu begreifen und sich selbst zu verstehen; die objektive, immanente Logik setzt den Gedanken in seinem „reinen Elemente" voraus, ohne noch seinen Ursprung zu erforschen und seine Identität mit dem Wesen der Dinge aus der ursprünglichen Synthese im Geiste Gottes abzuleiten. Indem die analytische Logik den Gedanken als reine Formthätigkeit faßt, geschieht es, daß ihr auch diese Formen, die nur im Verhältnisse zum Wesen der Dinge sich entwickeln, nicht als freier Akt des Geistes gefaßt, sondern selbst in Stoff verwandelt werden; und indem die objektive Logik eine natürliche Identität von Denken und Sein voraussetzt, geschieht es, daß das Objekt dieß zu sein aufhört, d. i. aufhört ein Gegenstand freier Erkenntniß, ein Stoff der geistigen Gestaltung und der sittlichen That zu sein. Nur im göttlichen Gedanken ist der Gegenstand der analytischen und der objektiven Logik, der subjektive und der dem Objekt immanente Gedanke zu begreifen; denn nur der göttliche Denkakt ist eine solche Einigung von Thätigkeit und Sein, daß die Freiheit sich in der Liebe ergreift und die Liebe sich in der Freiheit erfüllt. Der freie Gedanke, der wirklich ein Objekt denkt und bestimmt, der inhaltsvolle Gedanke und das Objekt, das würdig ist, gedacht zu werden, sind nur denkbar, wenn ein Wesen ist, das will, indem es denkt, das liebt, indem es frei ist.

In diesem umfassenden Sinne ist die Wissenschaft der Wahrheit analytische Logik, objektive Logik, metaphysische Logik. Wie verhält sich nun die Logik in den herrschenden Behandlungsmethoden zu dieser Aufgabe einer Wissenschaft der Wahrheit? Wir haben gesagt: so viele Probleme der Wahrheitsbegriff in sich schließe, so viele Standpunkte und Principien ließen sich für die Wissenschaft der Logik denken, so viele logische Systeme würden aus die-

sem Begriffe hervorgehen. Die analytisch-formale Logik hat ihre Darstellung in des Aristoteles Organon gefunden. Der Begriff des objektiven Gedankens ist aus dem Principe der Naturphilosophie hervorgehend von Schelling gefordert und von Hegel für die Logik gewonnen worden. Die Forderung einer verjüngenden Erneuerung und Reformation dieser Wissenschaft wird nun von Vielen, welche Hegel's Logik nicht befriedigt, vernommen, vorzugsweise auch durch das Organ dieser Zeitschrift. Eine solche Reformation der logischen Wissenschaft, so daß ein wahrhafter, principieller Fortschritt gemacht wird, ist nur möglich durch Metaphysik und Theosophie, nur möglich durch Zurückführung der formalen, abstrakten Wahrheitsbegriffe auf die lebendige Wahrheit im Geiste Gottes. — Vergl. J. H. Fichte: Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie. Fischer: Die Idee der Gottheit.

Als der Urheber der analytischen Logik das Denken zum Gegenstand des Denkens machte, wollte er mit den Formen des Bewußtseins, mit den Gesetzen des analytischen Gedankens, mit den Regeln der Dialektik und Syllogistik, nicht zugleich die metaphysischen Voraussetzungen, die geistigen Principien, die ursprüngliche Einheit des Gedankens mit dem Gedachten, wie sie Eins sind im Wesen des Geistes, darstellen. Durch die Abstraktion von allem Denkinhalte wurde Aristoteles der logischen Formen Meister, und Urheber des Systems der formellen Logik: die Analytik ist die Wissenschaft des formellen Gedankens, der als bloße Formthätigkeit zu seiner Ergänzung, zu seiner Erfüllung eines Inhaltes bedarf, so daß der Inhalt der Form äußerlich gegeben ist, und die Form sich gleichgültig gegen den Inhalt verhält. Die Wahrheit ist in diesem Gedankensystem nur formell, nur subjektiv, nur abstrakt; sie ist nicht in den Dingen, nicht im Wesen der Objekte begründet, sondern nur im Gedanken, — formelle Widerspruchslosigkeit, Uebereinstimmung des Gedankens mit sich selbst. *Οὐ γάρ ἐςι τὸ ψεῦδός τι καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασι, — ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ.* Aristol. Metaphys. E.

Dieser formelle Wahrheitsbegriff ist bis zur Erneuerung der

Logik durch die neuere Philosophie die herrschende geblieben. Aristoteles selbst aber hat die tieferen Principien der Wissenschaft des Gedankens in andern Sphären zu Grunde gelegt, ja die Einheit des *νοῦς* mit dem *νοητόν* erkannt. Er hat im dritten Buch der Metaphysik auf das Ausführlichste und mit eindringendem Ernste die Meinung bekämpft, als sei nicht in den Dingen selbst Wesen und Bestand: „*τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· — ἡ πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή.*" Dieß Axiom, dieß Princip ist ihm nicht nur ein logisches, sondern ein metaphysisches Gesetz, Gesetz und Norm des Seins: jede Lehre, welche dieß Princip läugnet, ist ihm Sophisterei; obgleich nicht alle in gleicher Weise und in gleichem Grade. Die subjektive Fassung des Gedankens, durch welche der Begriff der Wahrheit auf die formelle Einstimmigkeit des Gedankens mit sich selbst beschränkt wäre, läßt das Objekt in seiner Wesenheit bestehen, schützt die Objekte gegen die sophistische Dialektik, welche sie nur als Evolutionen eines actus purus erscheinen läßt, und als Objekte vernichtet. Vergl. Brandis: „Grundlinien der Lehre des Sokrates." Rhein. Mus. 1. Bd. und „Ueber die vorgebliche Subjektivität der sokratischen Lehre." Rhein. Mus. 2. Bd.

Im zwölften Buche der Metaphysik hat Aristoteles die Einheit des Gedankens mit seinem Gegenstande dargestellt, — gerade da, wo er sollte, wo diese Einheit in ihr rechtes Licht gestellt ist, bei der Betrachtung der göttlichen Vernunft. Die Identität von Denken und Sein ist nur an dieser Stelle, nur in diesem Zusammenhange ein wahrhaftes, sich selbst beweisendes Princip: — „*ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων*" *κ. τ. λ.* Denn diese Einheit ist nur denkbar als Verhältniß eines Wesens, das in sich Leben und That, Friede und Seligkeit ist: sie sind Eins in Gott. Die aristotelische Theologie ist uns unentbehrlich, um seine Metaphysik, um seine Analytik zu verstehen, um seine Begeisterung mitzufühlen, wenn er in der Metaphysik, in der Ethik, im Buch von der Seele mit den erhabensten Worten von der Seligkeit der Wissenschaft und des beschaulichen Lebens redet, — um einzusehen, wie apriorische Ideen und empiri-

sche Forschungen in seinem Geiste auf das Vollkommenste sich durchdringen konnten. Die Größe seines Geistes, die Hoheit seiner Gesinnung ergreift uns am mächtigsten da, wo er die Seligkeit des Denkers preist: die Menschen strebten durch Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung, Kunst zur Wissenschaft der ersten Ursachen und Principien — die „schwierigste und erhabenste" Wissenschaft, „die umfassendste und allgemeinste, die reinste und uneigennützigste, die freieste und selbstständigste: — μόνη γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν."

Auch bei Platon Hinweisungen auf die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein, Keime einer nicht blos analytischen, sondern transscendentalen Logik. Auch Platon hat, wie Aristoteles, das beschauliche Leben gepriesen und den uneigennützigen Wissenstrieb, er hat die Gegenstände der Erkenntniß nach ihrem Wesensgehalt unterschieden, die ewigen, an sich wahren und nothwendigen, die allgemeinen und durch sich evidenten, unterschieden von den einzelnen, werdenden, sich verändernden, und diesen unterschiedenen Erkenntnißgebieten entsprechende Erkenntnißweisen und Erkenntnißorgane erkannt, für die Objecte der zweiten Art die δόξα und πίςις, für die erste Art die διάνοια und φρόνησις. Die tiefste Anschauung Platons vom Verhältniß des Geistes zum Wesen der Dinge ist in den Büchern vom Staat: wie das Sehen zum Sichtbaren und wie zu beiden das Licht sich verhält, so verhalte sich das Erkennen zum Erkennbaren und zum Erkennen und dem Erkennbaren die Idee des Guten. Die Idee des Guten, die das Auge des Geistes sehend und die Objekte sichtbar macht, ist die Idee realer, inhaltsvoller Wahrheit.

Die nacharistotelische Logik unterschied sich von ihrem Vorbilde nur durch größere Uebersichtlichkeit, Ordnung, Vollständigkeit, Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit, nicht durch größere Klarheit über das Wesen des Denkens, nicht durch tiefere Einsicht in die Bedeutung und den Zusammenhang der Denkgesetze. Bei Wolff und Kant ist die Logik formelle Logik geblieben, Wissenschaft der Formen und Gesetze des Denkens.

Erst nachdem durch die Resultate der kritischen Philosophie

die Scheidung zwischen dem denkenden Geiste und dem Dinge an sich für immer vollbracht zu sein schien, erwachte im Herzen der Menschheit die Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung dessen, was Gott ursprünglich zusammengefügt. Der Geist versenkte sich in das Wesen der Dinge, in den Dingen selbst die verborgene Quelle des Lebens ahnend und suchend; theoretisch und praktisch, denkend und bildend, wollend und handelnd, suchte der Mensch eine versöhnende Einigung des in der kritischen Philosophie Getrennten im Bewußtsein zu ergreifen und außer sich darzustellen. Eine neue, fruchtbare, weltverjüngende Begeisterung! Göthe dichtete den Faust. Die Gewalt, welche dieß Gedicht über die Geister übt, liegt in seinem prophetischen Charakter: die Zukunft, die es verhieß, ist für uns eine Vergangenheit geworden, aber die prophetische Wahrheit dieser Dichtung ist unvergänglich. Dieser begeisterten Richtung lebendiger Mittelpunkt war die Philosophie der Natur: Schelling erkannte im geheimnißvollen Grunde der Dinge, im Wesen der Dinge, Leben und Vernünftigkeit; er begriff den Geist der Wahrheit in der Natur, in der Kunst, in der Geschichte, in den Religionen der Völker. Dieser tiefe und fruchtbare Gedanke von der inneren Lebendigkeit der Natur und der Selbstständigkeit des Kunstwerks, von dem wirksamen Bildungstriebe der geschichtlichen Wirklichkeit hatte die umfassendsten und mächtigsten Wirkungen auf allen Gebieten des Lebens und Wissens: die sonst todte Natur erschien vom Hauche des Geistes beseelt, die Schönheit der Welt erschloß sich dem entzückten Auge der Menschheit, die Geschichte wurde als ein tiefsinniges Epos, im Geiste Gottes gedichtet, die Mythologien und Religionen der Völker, als Ausflüsse einer allverbindenden Weisheit betrachtet; die vergleichende Methode in den Naturwissenschaften, in der Erdkunde, in der Wissenschaft der Sprache, die geschichtlichen Forschungen, die auf der Anerkennung der Geschichte, als innerer Realität, beruhen, alle diese und die ihnen verwandten Bestrebungen sind demselben Principe entsprungen, aus derselben Begeisterung hervorgegangen.

Das Wesen der Vernunft wurde als in den Objekten

wirksam, und die Wahrheit als objektiv bestehend erkannt; es wurde anerkannt, daß die Wahrheit, wo sie sich zeigte und offenbarte, Wirkung und Produkt einer innerlich und selbstständig wirkenden Bildungskraft sei. So erschien die Logik in der Gestalt, die sie damals hatte, eine wenig bedeutsame Wissenschaft zu sein, — sie hatte ihre Wichtigkeit, ihre Selbstständigkeit verloren. Schelling: „Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie Dialektik sein. Eine solche existirt noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung auf's Absolute sein: dafür kann auch Kant's transscendentale Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht, oder, in wie fern sie den Stoff, in empirischer Bedeutung, als das Concrete von sich absondert, eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt, sie ist demnach eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolut aufstellt. — — Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauches in seinen verschiedenen Functionen, als: Urtheilen, Eintheilen, Schließen, auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweisen, wegen deren sie an die Erfahrung verweist. — — Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus spekulativen Gründen als nothwendig für dieß reflektirte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System von Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt." — — „Eine blos empirische, auf Thatsachen beruhende, ebenso wie eine blos analytische und formale Philosophie kann überhaupt nicht zum Wissen

bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt." — J. J. Wagner: „Es herrscht ein Wahn, als ob durch Abstraktion sich etwas ausrichten ließe, in den Wissenschaften. — — Alle Abstraktion setzt ein Reales und alle Quantität eine Qualität voraus, und alle Nothwendigkeit ruht in dem, was ist. Die Nothwendigkeit dessen, was gedacht wird, ist nur eine Nachbildung der Nothwendigkeit des Seins, — alle Theorie muß consequenter Weise vom Sein ausgehen, zum Idealen aufsteigen und mit der Vereinigung beider schließen."

So enthielt die Polemik gegen die abstrakt formale Logik, wo sie rechter Art war und sich selbst begriff, zugleich die Keime einer neuen Wissenschaft, die jene ersetzen würde, indem sie in sich aufnähme. „Nur in der Persönlichkeit," sagt Schelling, „ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntniß sein muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grund verborgene und blos potentialiter enthaltene herausbildet und zum Actus erhebt. Dieß kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, daß sie allein es sein werden, die jenes öfter, als wir denken, dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf Ewig bringen werden." — — „Es giebt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt z. B. von Poesie und Religion geschieden und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe Eins ist. — — Man sagt, die Reflexion sei gegen die Idee feindselig, aber gerade dieß ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortritt." So hat Schelling, was die objektive Logik zu leisten unternahm, in allgemeinerem und umfassenderem Sinne postulirt.

Auch J. G. Fichte, gleichzeitig mit der Naturphilosophie, unterschied von der gemeinen die transscendentale Logik. Beide

sind nach Fichte ein Wissen vom Wissen, aber verschiedene Ansichten desselben Objekts *). Die Wissenschaftslehre hat das ganze Wissen in allen seinen möglichen Beziehungen, die Logik nur einen Theil vom Wissen, das Denken mit Ausschließung der Anschauung, zum Objekt. Im Wissen ist Verbinden eines Mannichfaltigen zur Einheit. Die gemeine Logik abstrahirt vom Inhalt der Erkenntniß, von diesem zu verbindenden Mannichfaltigen und setzt die Verbindung voraus, setzt das Denken als das schon erzeugte dem erzeugenden Denken voraus. Die transscendentale Logik weiß sich als bloße Reproduction des ursprünglichen Lebens des Wissens: in ihr ist die Verbindung der ursprünglichen Grundelemente des Wissens, des Begriffes und der Anschauung. Die Hauptaufgabe der Wissenschaftslehre besteht darin, die Vorstellungen durch ein einfaches, sich selbst gleiches, durch sich selbst gestaltendes Princip entstehen zu lassen." Fichte ist mit Schelling und Hegel, aber unabhängig von diesen Denkern, der Reformator der Logik.

Der Gedanke und die Forderung objektiver Vernünftigkeit, verselbstständigt und losgetrennt von den höheren Principien und metaphysischen Voraussetzungen der göttlichen Wahrheitsidee, ist das Princip der Logik Hegel's: „der Gedanke, in so fern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, in so fern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." — „Der Begriff der Wissenschaft ist, daß die Wahrheit das reine Selbstbewußtsein sei und die Gestalt des Selbstes habe, daß das an sich seiende der Begriff und der Begriff das an sich seiende ist. Dieses objektive Denken ist der Inhalt der reinen Wissenschaft." — „Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewißheit, sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist." — —

*) Transscendentale Logik in Fichte's nachgelassenen Werken I. Band S. 109 ff.

„Das System der Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist."

In einer solchen objektiven Logik ist der Begriff der Wahrheit ebenso einseitig, als er aus dem Gesichtspunkt der analytischen Logik erscheint: Wahrheit ist ihr nicht Uebereinstimmung des Gedankens mit sich oder unserer Vorstellung mit den Gegenständen, sondern die Uebereinstimmung des Objektes mit sich selbst, daß dem objektiven Begriffe seine Existenz entspreche. Eins ist gewonnen. Das Objekt ist als vernünftig erkannt, nicht nur seinem Wesen nach als vernünftig, sondern auch als der Form der Vernünftigkeit theilhaftig: die Form der Vernünftigkeit, die logische Form in der Realität.

Der Begriff der objektiven Logik ist nicht, wie in der analytischen Logik, eine Thätigkeit des subjektiven, das Mannichfaltige zur Einheit zusammenfassenden Bewußtseins, sondern der dem Objekt immanente Gedanke, die für sich seiende Macht der Substanz. Das Urtheil wird in dieser Logik nicht vom Subjekte vollzogen, sondern der Begriff selbst erschließt sich im Urtheil, unterscheidet sich und besondert sich im Urtheile selbst. Den Schluß hatte Aristoteles als die Zusammenfassung Zweier zu einem Dritten gefaßt: „*συλλογισμός ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*". Nach Hegel schließt sich im Schlusse der Begriff mit sich selber zusammen, ist der Schluß „der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt." — „Der Schluß ist das Vernünftige und alles Vernünftige. — Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine subjektive, ohne daß zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt ein Zusammenhang aufgezeigt wurde. In der That ist das formelle Schließen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch

die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluß ist."

Und also endet auch für diese Logik die Herrschaft jener Methoden, die Sokrates zuerst geübt zu haben scheint, und die Aristoteles zuerst wissenschaftlich begründete: einerseits aus dem Besondern das Allgemeine abzuleiten und unter das Allgemeine das Besondere zu subsumiren, andrerseits aus allgemeingültigen, nothwendigen, durch sich selbst evidenten Wahrheiten den Beweis einer Wahrheit zu führen. Die dem Princip der objektiven Logik entsprechende Methode ist die immanente Dialektik, die innere Selbstbewegung des Inhalts: — „der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff, somit das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität." —

Hegel hat der analytischen Logik, dem analytisch formalen Wahrheitsbegriffe, ein System objektiver Vernünftigkeit, sich selbst begreifender Wesenheit gegenübergestellt: aber diese objektive Wahrheit ist nicht minder einseitig und abstrakt, als der Wahrheitsbegriff, der der analytischen Logik zu Grunde liegt. Diese objektive Wahrheit, obschon sie die Form der Subjektivität hat, entbehrt der wahrhaften Realität, der auf sich beruhenden Selbstständigkeit. Genugsam in sich ist nur der Geist Gottes; nur der Geist Gottes ruht in heiliger Selbstständigkeit auf sich selbst, ist selbst und erklärt sich selbst durch seine Selbstständigkeit. Der Gedanke im Sinne der Hegel'schen Logik ist kein wahres Princip, weil er weder selbstständig ist, noch aus einem höhern Principe, was ihm göttliche Selbstständigkeit verliehe, abgeleitet ist, — weil er nicht in der Idee eines Wesens, das in sich selbstständig ist, begriffen wird. — „Das Reich des reinen Gedankens, — das Element des reinen Gedankens"? — Wir fragen: woher dieß Element? wodurch ist dieser reine Gedanke, wodurch besteht er, was kann und soll und vermag er? Ist dieser reine Gedanke ein selbstständiges, sich aus sich selbst erklärendes Principium, und ist er fruchtbar in sich selbst und fähig, eine Welt aus sich zu erzeugen?

— Dieser Gedanke nicht, — aber der Gedanke Gottes ist ein solches selbstständiges, fruchtbares, weltschöpferisches Principium: denn Gott liebt, indem er denket. Nur im Geiste Gottes ist jede Form des Gedankens, auch der „reine", logische Gedanke zu begreifen. Wahrheit, subjektiv oder objektiv gefaßt, ist ein bloßes Abstractum, bis wir sie begreifen als einen Akt der göttlichen Vollkommenheit, als ein Verhältniß Gottes in sich selbst.

Wir bedurften einer andern Logik als der aristotelischen, die den Gedanken in seiner Abstraktion vom Inhalte verselbstständigte, wir bedurften einer objektiven, die Vernünftigkeit des Inhaltes begreifenden, einer transscendentalen, inhaltsvollen Logik. Aber Hegel hat nicht aus dem Geiste der Wahrheit, der allein der Grund sowohl des subjektiven Gedankens, als auch der objektiven Wirklichkeit ist, und der allein ihre Uebereinstimmung erklärt, diese und jenen abgeleitet, sondern den objektiven Begriff, in seiner Abstraktion vom lebendigen Geiste, zu einem selbstständigen Principe gemacht. Deßhalb bedürfen wir auch einer andern Logik, als der Hegel'schen! einer andern, als der abstrakt objektiven, einer solchen, die den gehaltvollen Begriff der Wahrheit uns verbürgt, — der metaphysischen Wissenschaft von der Wahrheit. Zum Gedanken einer ursprünglichen Synthese des Gedankens mit seinem Objekt werden wir hingedrängt, als zu der Quelle aller Erkenntniß, zum Begriffe lebendiger, produktiver Wahrheit und selbstständiger Gewißheit. Aber dieser Quell des höhern Lebens ist weder im menschlichen Geiste zu finden, noch in den Tiefen und Abgründen der Welt, sondern im Geiste Gottes: nicht auf Psychologie und Anthropologie, nicht auf Empirie ist die Logik zu gründen, sondern auf die Metaphysik vom göttlichen Geiste, auf die metaphysischen, im Geiste Gottes concreten Ideen der Freiheit, der Liebe, der Wahrheit.

J. H. Fichte: „Wir erkennen die Dinge und uns selbst nur darum nach ihrem Wesen, weil sie von Gott ur- und vorgedacht sind, und insofern wir als Erkennende theilhaft werden der Ur-

erkenntniß, durch die Alles ist, in dem es blos Objektives, vom ursprünglichen Bewußtsein nicht Durchdrungenes gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke ist." — „Woher kommt es, daß Natur und Geist in solcher Weise teleologisch einander zugebildet sind, daß die Natur die objektiv gewordene Vernunft ist, daß der Geist seine Subjektivität, sein Denken in ihr wiederfindet und praktisch seine Zwecke ihr ausdrücken kann? — Wie muß jenes höchste Realprincip, jener schöpferische Grund gedacht werden, um die bewußte Einheit von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist erschöpfend daraus erklären zu können? — Was ist für das also beschaffene Wirkliche das allein angemessene Erklärungsprincip? — — Nur insofern und weil die Welt eine urgedachte und gewollte ist, sofern ihr Grund nur in einem denkend-wollenden ewigen Subjekt gefunden werden kann, vermag sie auch objektiv dieses Vernunftsystem zu sein." —

An anderem Orte sagt J. H. Fichte: „Das System der Philosophie hat nicht nur überhaupt auszugehen von einer Wissenschaft des Erkennens, einer Erörterung des Grundverhältnisses zwischen Subjektivem und Objektivem, und sie hat sich hiebei nicht blos zu erheben zum Begriff der Einheit oder Identität beider, sondern muß vielmehr hindurchdringen zum wahren und höchsten Grund dieser Einheit, welcher selbst nur im Absoluten, im Unbedingt-Allbedingenden gefunden werden kann."

Ja, nur im Geiste Gottes. Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, versuchte der Verfasser in seiner Schrift „Idee der Freiheit und Begriff des Gedankens", den Gedanken in seiner universalen, metaphysischen, göttlichen Bedeutung als die höchste Form der göttlichen Freiheit und als in der göttlichen Genugsamkeit begriffen, als Verhältniß Gottes in sich selbst darzustellen. — Die Wahrheit, die wir suchen, die der selbstständige Grund ihrer selbst ist und das Geheimniß der Uebereinstimmung vom Denken und Sein erklärt, ist ein Verhalten Gottes in sich selbst: wie verhält sich Gott in sich selbst, indem er denkt, was thut Gott, indem er denkt?

Gott ist die Wahrheit, indem er sich selbst denkt. Als der

in sich selbst Vollkommene, in sich Genugsame verhält er sich in sich selbst, indem er sich aus sich verhält, um sich zu sich zu verhalten. Selbstgenugsamkeit als Selbstbethätigkeit ist Freiheit: Freiheit in ihrer höchsten Form ist sich selbst in der Liebe ergreifende, sich selbst im Frieden verwirklichende, ihrer selbst in der Seeligkeit bewußte Freiheit, ihrer selbst gewisse Selbstbethätigung, — Wahrheit. Wahrheit ist Genugsamkeit im Akte ihrer Selbstbethätigung gedacht.

So ist Gott die Wahrheit als in diesem Akt begriffen gedacht, seiner Göttlichkeit gewiß zu sein, seiner Göttlichkeit Selbstbezeuger zu sein: und dieß ist der inhaltsvolle, allein wahrhaft reale Wahrheitsbegriff, die Wahrheit zu denken als Akt des allein unendlich selbstständigen Subjektes, durch den dieses selbst seiner selbst gewiß ist und sich selber bezeuget. Nur aus diesem, aus dem genugsamen, selbstständigen Geist Gottes ist ein solcher Act, ein productiver, schöpferischer, gehaltvoller Geistesact zu begreifen: Gottes Gedanke ist die Wahrheit, weil er, indem er denket, liebt, und denkt, um zu lieben; und Gottes Vernunft ist die Weisheit, weil er, indem er denkt, seiner uneigennützigen, bedürfnißlosen Liebe Zwecke erfüllt, seiner Seligkeit Fülle mittheilt; Gottes Vernunft ist heilige Weisheit und schöpferische Wahrheit, weil er ist, wie er sich denket, und weil er sich so denket, wie zu sein seinem heiligen Wesen gemäß ist.

Es kann nicht gefragt werden, ob der göttliche Gedanke ein discursives oder intuitives, vermitteltes oder unmittelbares Denken sei: die Form des göttlichen Gedankens ist das freie Verhalten seiner — aus sich zu sich in sich: und alle Denk- und Bewußtseinsformen sind in diesem göttlichen Freiheitsakte begründet und sind nur aus ihm zu erklären. Dieser Akt des göttlichen Gedankens ist das metaphysische Denkgesetz, die universelle Form des Bewußtseins: so daß die Logik, als specielle Wissenschaft des menschlichen Gedankens, die Aufgabe hat, die Denkgesetze aus diesem göttlichen Denkakt zu begreifen, diesen göttlichen Freiheitsakt als den Grund und die Quelle aller Formen des Gedankens

nachzuweisen. Schon Spinoza hat mit Recht gesagt, Gott denke nicht in Schlüssen, und daß durch die Form des Syllogismus der unendliche Gedanke ein endlicher würde, haben nach ihm Alle eingesehen; aber der Schluß ist in menschlicher Schranke ein Bild und Gleichniß dieses göttlichen Actes, sich in sich zu verhalten: im wahrhaften Vernunftschlusse erfüllt und durchdringt die Einheit sich mit sich selbst, aber nicht die Einheit einer abstrakten Objektivität, sondern der Geist, ein geistiges Leben, eine geistige Macht, ein geistiger Akt erfüllt sich in seiner Lebendigkeit: im wahren Vernunftschlusse, im gehaltvollen Schlusse sind die Prämissen ewige und durch sich selbst evidente Wahrheiten, entsprechend den Thathandlungen des göttlichen Geistes, in denen er Freiheit ist und Liebe, — der Schlußsatz ist die ursprüngliche Einheit und Ewigkeit dieser Prämissen, in deren Vereinigung diese Einheit sich als eine freie ergreift und hervorbringt. Der wahre Schluß ist ein Bild der göttlichen Wahrheit: die geistige und sittliche Wahrheit beruhen auf dieser Vereinigung des denkenden und sittlichen Geistes in dem persönlichen Geiste.

Eine Wissenschaft der Wahrheit ist nur denkbar, auf diesem Grunde ruhend: Wahrheit ist nur wo Einheit ist von Denken und Sein; diese Einheit aber ist nur zu begreifen aus dem göttlichen Selbstbezeugungsakte, in dem er, was er denket, zugleich ist und so ist, wie er sich gedacht hat. Aus freiem Liebesentschlusse sich selbst mittheilend hat er die Welt nach seinem Bilde geschaffen: — wie er die Wahrheit, als seiner Göttlichkeit gewiß, und wie er der Wahrhaftige ist, als der sich selbst Bezeugende, so ist Wahrheit, objektive Wahrheit in dem Objektiven, so ist geistige und sittliche Wahrhaftigkeit und Wahrheiterkenntnißfähigkeit im menschlichen Geiste. Im Menschen, der Gott denkt als den in sich selbstständig genugsamen, der die Quelle aller Wahrheit in Gottes Vernunft erkennt, der die Freiheit und die Liebe liebt, als aus Gott stammend und mit göttlicher Würde begeistet.

Eine Wissenschaft also umfaßt diese drei Wahrheitsformen: die Wahrheit, wie sie objektiv, ihrer selbst unbewußt, die Seele und die Lebendigkeit der Dinge ist, — die Wahrheit, wie

wir ihrer in der Uebereinstimmung unseres Gedankens mit dem Wesen der Dinge gewiß werden, die Gedankenform unseres Geistes, — und die Wahrheit, wie sie in Gott ist, die lebendige schöpferische Wahrheit, der Gedanke der göttlichen Selbstergreifung und Selbstbezeugung. Die beiden ersten Wahrheitsbegriffe sind nur aus der Idee der göttlichen Wahrheit zu begreifen. Indem wir, was Wahrheit sei, definirten, haben wir sie anders nicht bestimmen können, als in diesem höchsten Sinne göttlichen Selbstbewußtseins. Nur in Gott wird uns klar, was Wahrheit ist.

Mit Recht hat die neuere Schule die Form der Definition als dem Wesen Gottes unangemessen, erachtet; aber sie hat den wahren Grund nicht angegeben, weil sie von den Kategorieen, welche die Faktoren der Definition sind, selbst noch beherrscht wird. Die Definition ist für die göttliche Wahrheit eine unangemessene Fassung, soferne ihr Wesen allein darin bestände, in der Gattung die specifische Differenz zu bezeichnen, denn die Begriffe des genus und der species sind auf das, was göttlich, was vollkommen, was in seiner Art einzig ist und eine Vergleichung nicht zuläßt, nicht anzuwenden, sie sind auf das, was göttlich ist, angewendet, unangemessene und sich selbst widersprechende Bestimmungen. Aber statt der Gattung, unter die ich Gott nicht subsumiren kann, bezeichne ich das Wesen Gottes, das, was ihn über die Gattung, über jeden Vergleich erhebt; und statt der specifischen Differenz dieses Wesens Verhältnisse in sich selbst. Gottes Wesen ist Vollkommenheit, seiner Vollkommenheit Selbstbewußtsein ist Wahrheit. Nur so, nur im Wesen Gottes, kann ich, was Wahrheit sei, erklären.

Zwei Begriffe sind in Eins zu denken, um die Wahrheit zu denken: die freie Thätigkeit, die freie Selbstbezeugung, — aber diese ist nicht ein Abstractum, „reiner" Gedanke, nicht actus purissimus, sondern Akt eines Wesens, das sich nur deßhalb so aus sich verhält, weil es sich zu sich verhält, das in sich sich verhält in genugsamer Fülle und Selbstständigkeit. — Die Alten haben Gott nicht in seiner Fülle gedacht: Anaxagoras und Aristoteles,

so tief und erhaben sie von Gott dachten, haben ihn nur als *νόησις νοήσεως* gedacht, als *ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως* („*τιμιώτερον γὰρ τὸ ποιηπεὸν τοῦ πάσχοντος*". Arist. de anim. III, 5.) Im Systeme Hegel's ist die absolute Idee nicht minder *νόησις νοήσεως*. Aber die *νόησις* ist ein undenkbares Abstractum, wenn sie nicht Akt ist eines gehaltvollen, — eines liebenden und in sich selbstständigen Geistes. Gott ist die denkende Wahrheit, weil er in sich vollkommen ist, er ist Leben und Freiheit, weil er die Liebe ist. Die Wahrheit ist Gott selbst, Gott als seiner selbst Gedanke, als sich denkend.

Wahrheit ist Gottes, weil sie eine Verhältnißbestimmung der Göttlichkeit ist, durch die Gott ist, der er ist, der Genugsamkeit, durch welche Gott er selbst ist. Es ist nicht genug, Gott als den Urheber alles Seins vorauszusetzen und Alles auf seinen Namen zurückzuführen, sondern es kommt auf die Idee der Göttlichkeit an; es kommt für den Begriff der Wahrheit darauf an, Gottes Wahrhaftigkeit so zu denken, wie sie allein der Idee der Göttlichkeit gemäß ist. Wahr und gut ist, was Gott gewollt, was Gott gedacht hat. Gott selbst eben ist der Wahrhaftige, weil er nur gewollt hat, was er gedacht, weil er nur so gedacht hat, wie zu denken seiner Göttlichkeit gemäß ist, wie zu denken göttlich ist. Gottes Wahrhaftigkeit ist willkührfreie Selbstthätigkeit, in der er den Zweck der Liebe, den Zweck der Weisheit erfüllt, — seine Genugsamkeit darstellt, sein Wesen bezeugt.

Die Abstammung aus dem Geiste Gottes ist der Wahrheit göttliche Würde, die Selbstständigkeit der Wahrheit. Die Wahrheit ist selbstständig, beruht auf sich selbst, bezeuget sich selbst, ist ihrer selbst Zweck, weil Gott, indem er die Wahrheit ist, seine Göttlichkeit bezeugt, weil die Wahrheit den Akt, die Selbstbezeugung der göttlichen Selbstständigkeit ist. Was gut und wahr ist, ist an sich selbst gut und wahr, nicht durch ein willkührlich Machtgebot eines übermächtigen Wesens, sondern es ist an sich gut und wahr, weil Gott in sich selbst der Wahrhaftige

ist, weil wahrhaftig und gut zu sein, sein Wesen, seine Göttlichkeit ist.

Die Wahrheit ist also ein positives Wesen, ein inhaltsvoller Gedanke, ein freier geistiger Akt, Selbstgewißheit und ihrer selbst Zweck.

Ein positives inhaltsvolles Wesen! Die geistige und die sittliche Wahrhaftigkeit ist nicht negativ zu fassen. Geistig wahr ist nicht Widerspruchslosigkeit, formelle Uebereinstimmung mit sich, weder des subjektiven Gedankens, noch des Objektes, weder im Sinne der alten Logik, noch im Sinne der objektiven Logik, sondern geistige Wahrheit ist positive Selbstbezeugung der Freiheit, der Liebe, der Vollkommenheit. Und ebenso in der sittlichen Welt. So ehrwürdig die formelle Uebereinstimmung des Charakters mit sich selbst ist, so ehrwürdig subjektive Aufrichtigkeit und Offenheit ist, so gewiß diese Tugenden nur Ausflüsse der sittlichen Wahrhaftigkeit, nur Formen derselben sind, so umfassen sie doch nicht den Begriff der sittlichen Wahrhaftigkeit; denn zu dieser gehört die Erfüllung des sittlichen Zweckes, sie ist die Darstellung und Ausführung des Zweckes der Weisheit. Daß die Wahrhaftigkeit nicht eine blos negative Tugend, sondern das allerpositivste Zeugniß vom selbstständigen Werthe und der göttlichen Würde der Wahrheit und Tugend ist, folgt aus dem Akte der göttlichen Wahrheit. Gott ist wahrhaft, nicht nur deßhalb, weil er hält, was er verspricht, sondern deßhalb, weil er nur verspricht, was zu versprechen göttlich ist, weil er nur verheißet, was zu verheißen seiner Göttlichkeit würdig ist. In Gott ist Wahrheit und Wahrhaftigkeit Eins, er ist der wahrhaftige Gott, weil er die Wahrheit ist: und wahrhaft ist nur der, der die Wahrheit liebt, nur der ist wahrhaft, in dessen Geist und Gemüth Eine Kraft der Liebe ist, der liebende Weise, der fromme Denker. Wir weihen der Wahrheit unser Leben, die kein Abstraktum ist, sondern gehaltvoller Selbstzweck.

In diesem Sinne ist die Wahrheit Selbstgewißheit, Beweis ihrer selbst. Wo ist das Axiom, auf welchem die Kraft jedes Beweises beruht, dessen Selbstgewißheit der universellgültige

Obersatz, die absolut erste Prämisse jeder Beweisführung ist? — ein Axiom, das über jeden Zweifel erhaben, innerliche Wahrheit und Gewißheit hat und aus dem jede Form der Gewißheit entsprungen? — wo ist der unbedingter Grund aller Gewißheit? Was allein in sich selbstständig und um seiner selbst willen ist, ist der Gewißheit unbedingter Grund. So selbstständig in sich ist das Wesen Gottes. Die That, durch die er sich selbst, als den, der er ist, bezeugt, die schöpferische That der Göttlichkeit, d. i. die Wahrheit ist ihrer selbst Zeugniß und Beweis.

Die Wahrheit bezeugt sich selbst, giebt selbst Zeugniß von ihrer innern Wesenheit und Nothwendigkeit. Der Begriff der innern Wahrheit, das Kriterium der Wahrheit dient nicht blos zur Unterscheidung, sondern auch zur Erkennnng, ist nicht blos Organ der Kritik, sondern Wahrheitserkennungsorgan, Kraft der geistigen Produktivität. Die Wahrheit ist auf sich selbst beruhende, in sich selbstständige Selbstgewißheit, sie ist ihrer selbst Kriterium, — sie bezeugt sich, indem sie ist, ist der Göttlichkeit Zeugniß.

Ist sie aber in Gott die freieste That seiner Göttlichkeit, so ist auch in uns die Wahrheit nur für den freien Geist, für den sittlich und geistig freien Menschen. Auch die Freiheit, wie die Wahrheit, umfaßt eine doppelte Forderung; zuerst die negative Freiheit, die Unabhängigkeit, die Vorurtheillosigkeit, die Unbescholtenheit, die geistige Unschuld, — und dann die positive Darstellung der Geistigkeit, die sittliche That der Liebe, die freie Erkenntniß der Wahrheit, die fromme Andacht und Beschaulichkeit. In jenem Sinne frei sein muß ein Jeder, um die formellen Voraussetzungen der Wahrhaftigkeit, um Aufrichtigkeit und Offenheit des Charakters, Vorurtheillosigkeit und Uebereinstimmung seines Verstandes mit sich selbst sich bewahren zu können; die inhaltsvolle Vernunftfreiheit aber ist das Organ, mit dem wir die Wahrheit zu lieben vermögen. Diese geistige Freiheit ist in uns als Wahrheitssinn, als Wahrheitsbedürfniß, als Wahrheitsliebe: diese Wahrheitsliebe, welche ein Akt der gei-

stigen Freiheit ist, ist das Organ für die Erkenntniß der Wahrheit, das selbstständige Wahrheitserkennungsorgan.

Solche liebevolle Ergreifung der Wahrheit, in der wir uns mit der Wahrheit vereinigen, ist der Akt der Erkenntniß, der lebendigen Erkenntniß, die uns frei macht, mit schöpferischer Kraft uns erfüllt. — Der Allgenugsame ist auch der Allgenugthuende, der Alliebende: Wahrheitsliebe, Wahrheitserkenntniß ist Einigung mit dem Geiste der Wahrheit, der, indem er sich denkt, sich fühlt, und indem er sich fühlt, sich mittheilt, sich zu erkennen giebt, die Liebe seiner hervorruft.

Dieser intuitive Erkenntnißakt ist in jeder Erkenntniß das wichtigste, das entscheidendste Moment, dem alle Vermittlungen und Folgerungen untergeordnet und unterworfen sind: — der allzusammenfassende Akt jeder wissenschaftlichen Methode, der Moment der Entscheidung. Die wissenschaftliche Methode ist — „Selbstbewegung des Inhalts, immanente Dialektik." Dieser große, geistbefreiende Gedanke hat die entgegengesetzte Wirkung gehabt von der, welche er hätte haben sollen; er hat die beschränktesten und beschränkendsten Vorstellungen und Ansichten über das Wesen der Methode zu den herrschenden gemacht. Ist die Methode die innere Selbstbewegung der Sache, so hat die Wissenschaft ihr Urbild im ewigen System der Natur und des Geistes; nur die freieste Reproduktion ist im Stande, die gehaltvolle Nothwendigkeit, die Fülle und Lebendigkeit, die Wahrheit und Unendlichkeit dieses ewigen Systemes darzustellen. Die wissenschaftliche Methode ist ein wesentlicher Theil der Wahrheitswissenschaft, die Methode ist die Darstellung der Wahrheit als lebendigen Verhältnisses ihrer in sich selbst.

So viele Kategorieen und Probleme, so viele Methoden. Denn die Methode ist Selbstentwicklung des Objektes, Selbstentfaltung des Problemes, Selbstvermittlung des Princips, Selbsterzeugung des Resultats. Für mathematische Wahrheiten die mathematische, für Erfahrungsgegenstände die induktive, für ethische, logische, metaphysische, die spekulative Methode. Platon unterschied für verschie-

dene Erkenntnißgebiete entsprechende Erkenntnißweisen und Erkenntnißorgane, und Aristoteles hat zuerst diese verschiedenen Methoden in Anwendung gebracht.

Die spekulative Methode ist die Selbstentfaltung der dem System zu Grunde liegenden Idee vom Absoluten, von Gott, die Selbstentfaltung seines Principes. Unmöglich ist es, daß eine Methode, weil sie als dem Princip eines besondern Systemes entsprechend vortrefflich ist, die universale Norm aller Wissenschaft sei: die Methode Hegels ist, als dem Princip seines Systemes vollkommen entsprechend, nicht anwendbar auf ein System, das andere metaphysische Principien hat. Diese Methode ist die wahre nur in den Schranken dieses Systemes, — so relativ wahr, als dieses System selbst; es ist unmöglich, „die formale Wahrheit" von der „materialen Unwahrheit" zu scheiden. Die Methode der Evolution, der Evolution durch die Dialektik des innern Widerspruchs oder des harmonischen Gegensatzes entspricht nicht den ursprünglichen Verhältnissen im göttlichen Geiste und entbehrt jenes Moments der produktiven Einigung.

Wenn wir, vom innern Wahrheitssinne geleitet, aus dem Gebiete der Endlichkeit zur Forderung eines Unbedingten uns erheben, ist der Gedanke der unbedingten Geistigkeit, ist die Idee der Göttlichkeit uns innere Wahrheit und selbstgewisse Evidenz, Anfang und Ende aller Spekulation, intellektuelle Anschauung, intellektuelle Liebe, Klarheit, die sich selbst durchleuchtet. Dieser Akt der Erkennung, diese Klarheit des Geistes ist in Einem Gedanke und Gefühl, aller Sinnen und Kräfte und Vermögen zusammenwirkende Kraft der Liebe und Erkenntniß. Dieß ist der Anfang, nicht im Subjekte, nicht im Objekte, sondern der ewige Anfang, der zugleich das Ende ist: Gottes Wesen, als Verhältniß seiner in sich, wird erkannt durch diese Gesammtthat des Geistes, in dieser Ganzheit und Klarheit des Geistes, in dieser Idee der Vollkommenheit.

In dieser Bestimmtheit, in dieser Begründung, in diesem geistigen Lichte ist die Wahrheit Problem und Princip einer selbstständigen Wissenschaft, welche, ihre Quelle habend in der Meta-

physik Gottes, andere Wissenschaften, die ihr zuströmen, in sich aufnimmt und mit sich vereiniget: Wissenschaft der Erkenntniß, des Gedankens, der göttlichen Wahrheit.

Wie dieses Princip in sich selbst selbstständige Bedeutung hat, so ist es auch fruchtbar für den sittlichen Geist und die sittliche Welt: der Begriff der innern Wahrheit, die Anerkennung der Wahrheit als des selbstständigen Zweckes ist die Ueberzeugung, die Menschen fromm und glücklich, der Glaube, der sie groß und gut macht. In einer spätern Abhandlung werden wir das Kriterium der Wahrheit in der Religion, die ethische Bedeutung dieses Principes für unser religiöses Bewußtsein darzustellen versuchen.

Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie.

An

Herrn Dr. theol. Ch. H. Weiße

vom Herausgeber.

Indem ich nach manchen äußern Abhaltungen jetzt mich anschicke, verehrter Freund, Ihre an mich gerichteten Sendschreiben *) zu beantworten; erlauben Sie mir gleich zu Anfang eine allgemeine Erklärung darüber, in welchem Sinne ich dieselben aufgefaßt habe, was mir daher auch bei deren Beantwortung der leitende Gesichtspunkt werden mußte. Trotz dem nämlich, daß Sie mir darin Ihre Philosophie als eine der Form und dem Inhalte nach gegnerische bezeichnen, und zugleich als die einzig wahre Fortsetzerin der durch Schelling und Hegel bisher geleiteten Spekulation der Gegenwart, — früher hatten Sie Sich, wenigstens öffentlich, weit weniger ausschließend über dieß Alles erklärt: — so kann ich dennoch, ohne im Geringsten darum unsern wahren, in Einem Punkte principiellen Gegensatz zu verläugnen, in diesem keinesweges nach meiner Denkweise die Elemente zu einer principiellen Gegnerschaft auch unserer Philosophieen finden, deren Ziel und eigenthümliche Grundansichten vielmehr, selbst nach dem in vielen Zügen neuem Berichte, den Sie jetzt von der Ihrigen gegeben haben, wesentlich übereinstimmen und so auch erkannt worden sind von unsern Freunden, wie Gegnern. Will man nun beobachtet haben, daß auch sonst nahverwandte Parteien, wenn sie

*) „Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte von Ch. H. Weiße". Leipzig 1842.

sich von ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge abgelöst haben, desto widerwilliger gegen einander erregt werden, je unwesentlicher Jedem die Zugeständnisse scheinen, welche der Andere, sonst Einverstandene, ihm zu machen hätte, und wenn wir in der That noch jüngst die ärgste Befehdung unter den philosophischen Glaubensgenossen der Hegel'schen Mutterkirche haben ausbrechen sehen: so liegt es nur an uns, dieß anders zu halten, weniger der gemeinschaftlichen Mutter zu Liebe, welche gegen Einen von uns, vielleicht gegen uns Beide, ziemlich im Verhältnisse einer Stiefmutter verblieben ist, als um des hohen Vaters willen, zu welchem dauernd die Philosophie zurückzuführen, wir Beide wohl als den Hauptzweck unsers wissenschaftlichen Lebens betrachten, zum Geiste einer gründlich durchgeführten theistischen Spekulation. In meinen Augen zum Mindesten begründet dieß das entscheidende Kriterium meines Einverständnisses, und Sie werden mich in meinen wissenschaftlichen Sympathieen und Antipathieen, hoffentlich bis an das Ende meiner Laufbahn, darin nur der Sache, nicht dem Namen folgend, mir getreu finden. Wenn nun aber selbst aus dem engern Kreise der Hegel'schen Schule jetzt fast alle auf Selbstständigkeit des Denkens Anspruch machende Glieder derselben sich jener entscheidenden Erhebung in den Theismus entgegendrängen, wenn ich dieß nur als ein längst erwartetes, weil in der Sache begründetes, darum jedoch nicht weniger freudiges, uns Alle versöhnendes Ereigniß betrachten kann: wie sollte ich Ihnen, dem mit uns Andern in jenem ursprünglichen Einverständnisse Verbliebenen, nicht immer noch mich doppelt verbunden wissen?

Dazu kommt noch ein weiterer, halb sonderbarer Umstand, welcher vollends, auch nach ihrem äußern Erfolge, Ihre „Sendschreiben" mir nicht gegnerisch erscheinen läßt. Wenn Sie nämlich auch zu Anfang Ihrer Schrift gegen mich auszogen, gleich jenem alttestamentlichen Seher des nachdrücklichsten Willens mir zu fluchen, so hat sich doch Ihnen, gleich ihm, im weitern Verlaufe Ihr Fluch in Segen, wenigstens in Bestätigung des Wesentlichen verwandelt. Während Sie Anfangs, aus faktischer Unkenntniß meiner nähern Lehre über Dreieinigkeit, ewige und zeitliche Schöpfung

u. s. w., manche Punkte bei mir vermissen, die Ihnen (mit Recht) entscheidend dünken zur wahren Lösung „des spekulativen Problems der Gegenwart"; müssen Sie am Schlusse Ihrer Schrift, da Sie Sich unterdeß über den wirklichen Thatbestand jener Lehren genauer unterrichtet haben, diese Bedenken der Sache nach fast sämmtlich unbegründet finden (Achtzehntes Sendschreiben S. 370—378); Ihr Buch, als Streitschrift betrachtet, wie Sie Selbst so redlich als scharfsichtig bemerken (S. 372), nimmt von hintenher seinen Anfang zurück, so daß ich, statt alles Weitern, zur eigenen Rechtfertigung in diesem Punkte blos auf Sie Selber verweisen kann. Nur die Frage, der Zweifel bleibt Ihnen (S. 373), wie ich „nach der Gesammtstellung meiner Philosophie zu der philosophischen Entwicklung der jüngsten Zeit", so nämlich, wie Sie dieselbe gefaßt haben, — mit andern Worten, wie meine Philosophie auf methodischem Wege, Ihren Anforderungen an dialektische Wissenschaft gegenüber, jene Resultate begründen könne. Dieß hoffe ich Ihnen jetzt zu zeigen, weniger blos, wie der nachfolgende Inhalt dieser Abhandlung wohl darlegen wird, um eine persönliche Angelegenheit auszufechten, als um einen für die ganze gegenwärtige Philosophie wichtigen Punkt zu erörtern, in Betreff dessen mein Gegensatz zu Ihnen noch weit durchgreifender und auch für den Gesammtcharakter der gegenwärtigen Philosophie entscheidender ist, als Sie, selbst in Ihrer neuesten Schrift, es ahnen.

Sie erkennen sogleich, daß ich Ihre Lehre vom negativ Absoluten, Ihre Bestimmung der Metaphysik meine, als der Wissenschaft von diesem negativ Absoluten, als einer selbstständigen, allem Existirenden, ja der Existenz Gottes selber, als ihr absolutes *prius*, vorausgehenden Formenwelt. — In weiterm Sinne freilich scheint dieser Begriff in der nächsten Zeit der Philosophie, wenn auch keine Rolle von durchgreifend umfassender Bedeutung, doch mindestens von vorübergehendem Einflusse spielen zu wollen. Nach übereinstimmenden Berichten kommt auch im gegenwärtigen Schelling'schen Systeme der wenigstens analoge Begriff einer „negativen Philosophie", als „reiner Vernunftwissenschaft", vor, welche weiter Nichts, als

„den Begriff Gottes, oder was er sei, nicht die Existenz, oder daß er sei", zu erkennen vermag *). Sofern nun diese negative Wissenschaft Schelling's lediglich die ewige Form des Absoluten oder des Urwirklichen, im ausdrücklichen Gegensatz zu seiner Realität oder „Existenz", in Betrachtung ziehen wollte, wie Ihre Metaphysik dessen auf das Bestimmteste geständig ist; so würde schon vor allem Weitern dasselbe Bedenken ihn treffen, wie Sie: daß dieser ganze Gegensatz von Begriff und Existenz, von Form und Realität ein nur gemachter, das Produkt eines willkührlich abstrahirenden, das an sich Verbundene und der Wahrheit nach Untrennbare trennenden Denkens sei, welches gleich in seinem Anfange daher von willkührlich gestellten Problemen und Unterscheidungen ausgeht, und, statt objektiv sich zu verhalten, subjektive und ungerechtfertigte Gesichtspunkte einmischen muß, ein Verhalten, welches abzuthun, Schelling und Hegel eben, sollt' ich meinen, gekommen sind, — wenn sie, in diesem Punkte gerade, nicht Prediger in der Wüste geblieben wären für gar Viele, die es nicht zu bedürfen meinen!

Haben diese die Idee des Absoluten, als vernunfturspränglichen, schlechthin unabstrahirbaren, zum Mittelpunkte der Philosophie gemacht, Sie dann näher zum Gegenstande und Inhalte der „Metaphysik" erhoben, worin ich Ihnen beistimme: so kann dieß unabstrahirbar Urwirkliche schon darum keineswegs gedacht werden, als die Leerheit von Zahl- und Größenbestimmungen, von Kategorieen des Raum- und des Zeitbegriffs u. s. w., überhaupt als die leere, wiewohl unabstrahirbare Form alles Wirklichen (obgleich ich zugebe, daß in jener von Ihnen ausgehobenen Unabstrahirbarkeit ein Element der Absolutheit für sie liegt, welches sie zu nothwendigen Prädikaten des Absoluten macht), — weil nicht ursprünglich dieß, sondern der schlechthin einfache Begriff des Urwirklichen, ohne jede weitere Bestimmung und Unterscheidung, in ihm enthalten ist, weil alle Gegensätze sonstigen Denkens und

*) J. Frauenstädt: Schellings Vorlesungen in Berlin. Berlin 1842 S. 68. 69.

Bestimmens in ihm (zur „Indifferenz") verschwunden sind, so vor Allem auch der höchst vermittelte, auf der complicirtesten Reflexion beruhende Gegensatz von Gehalt und Form. Jene allein ist die ursprüngliche Evidenz, zu deren anerkenendem Bewußtsein jedes Denken genöthigt werden kann, weil es schon unmittelbar oder bewußtlos (wie die Erkenntnißlehre näher zeigt, welche nur darum der Metaphysik vorangeht,) in jedem Akte des Begründens die ihm immanente Idee des Urgrundes (Urwirklichen) geltend macht.

Und diese Idee ist es, — um ein durch Ihre ganze Schrift sich hindurchziehendes Mißverständniß kürzlich abzuweisen, — deren Bewußtsein, wie sie bewußtlos ursprünglich allem Denken zu Grunde liegt, mir den Anfang der Metaphysik ausmacht, keinesweges, wie Sie es sich vorstellen, ein durch Reflexion vorausgesetztes und für absolut gehaltenes Objekt, welches sich unschwer als blos endliches Produkt der Reflexion verrathen würde, — wie ich Ihr Form-Absolutes allerdings als Geschöpf einer von allem Concreten absehenden Reflexion bezeichnen müßte. Hiermit aber, indem ich diese Idee des Absoluten als die vernunfturspüngliche gerade erweise, somit den Widerspruch löse — das Kreuz der bisherigen Philosophie, — wie der wahrhaft objektive, somit unbegründbare Anfang derselben als Anfang zu vermitteln, nicht wie ein unmittelbarer bloß vorauszusetzen sei, worin wenigstens Schelling sich genügen ließ: so glaube ich dadurch, zugleich der historischen Entwicklung treu bleibend, der Metaphysik ihre wahre Stellung und ihren vollen, ungeschmälerten Gehalt gelassen zu haben, wie ihn Spinosa im ersten Buche seiner Ethik: de Deo, Schelling in Anfang seines Identitätssystemes, Hegel im Beginne seiner Logik der Philosophie vindicirten, welche insgesammt jene Idee zu ihrem Inhalte machten: während ich aus gleichem Grunde in dem negativ Absoluten Ihres Anfangs, diesem Halb-Nichts, oder Halb-Etwas, welches „ein zwar Seiendes, aber Wesenloses und Unwirkliches", ein „seiendes Nichtsein" ist (so bezeichnen Sie ausdrücklich *) den Gegenstand ihrer Metaphysik), das Produkt

*) Metaphysik S. 19. 20.

eines willkührlichen Denkens sehe, welches Sie daher auch in der Einleitung zu Ihrer Metaphysik und jetzt wieder mit äußerlichen Vorreden und historischen Reflexionen, als durch die bisherige Entwicklung der Metaphysik erforderlich geworden, plausibel zu machen für nöthig finden.

Indem nun die Idee des Absoluten, als das schlechthin Unabstrahirbare, zugleich daher auch auf dem Wege der Abstraktion von allem concret Wirklichen gewonnen werden kann: so muß ich läugnen, daß bei Ihnen diese Abstraktion durchgeführt worden sei, indem Sie von dem concret Wirklichen nur zu den allgemeinen Formen desselben (den Kategorieen) als dem Absoluten, nicht aber zum rein und schlechthin Wirklichen, als solchem, aufgestiegen sind. Auch jene Bestimmungen sind daher, als nicht in der reinen Idee liegend, fallen zu lassen. Somit läßt die Idee des Absoluten, falls in ihre Ursprünglichkeit und Wahrheit zurückgegangen wird, auch noch die Unterscheidung eines bloßen Formabsoluten in sich verschwinden, von welchem aus man erst zur Negation dieses Negativen, dem darum positiv Absoluten zu gelangen hätte: — und wie zweckmäßig gewählt dieser Weg auch scheine, um den Begriff des Positiven (wahrhaft Wirklichen) sogleich in seiner ganzen Energie und Lebendigkeit zu fassen, er ist nur Sache der Wahl, nicht eines objektiven Verhaltens: — dieß gegen Sie. Aber eben so wenig läßt jene Idee die Sonderung zweier Wissenschaften zu, deren eine nur das „Was", den „Begriff Gottes", die andere das „Daß" desselben zu erkennen hätte, so gewiß sie diejenige ist, in der „ihr Begriff zugleich das Sein in sich schließt": — dieß gegen Schelling, sofern nämlich seine eben angeführte Erklärung blos also, wie sie vom Berichterstatter aufgefaßt worden, zu verstehen ist, nicht, wie ich aus andern Gründen vermuthe, den ungleich tiefern Sinn hat, der auch für mich (wie ich annehmen muß, auch für Sie) in voller Gültigkeit besteht: daß mit jener Idee des Urwirklichen noch keineswegs dasjenige erkannt sei, was Gott eigentlich zu Gott macht, daß es mithin einer ganz andern Untersuchung bedürfe, um zu beweisen, „daß" (ein solcher) Gott sei, nicht blos ein Absolutes.

Einer solchen negativen Philosophie oder „reinen Vernunftwissenschaft aber, die weiter Nichts vermöchte, als den Begriff Gottes erkennen, nicht die Existenz", müßte ich eben die entscheidenden Worte entgegenhalten, die der vorige Schelling schrieb, und die ihre volle Kraft auch über Sie erstrecken: „Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens und in eine eigene der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. — Ihr solltet ja philosophiren, d. h. die Idee Gottes betrachten oder auch nur (wenn Ihr so meint) denken und Ihr solltet rein diese denken und Euch ganz davon erfüllen. So Ihr nun dieses thut, wird Euch Gott unmittelbar real, als das allein Wirkliche, und Ihr werdet Euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da Ihr mit Gott und durch Gott" (in jener Idee Gottes) „bereits die vollendete Wirklichkeit habt".

Und so werdet Ihr, — setzen wir mit Beziehung auf den gegenwärtigen Fall hinzu, — auch nicht nöthig finden, falls Ihr nur jenen „Begriff Gottes, oder was Gott sei", richtig und vollständig gedacht habt, in einer besondern Wissenschaft nachträglich erkennen zu wollen, „daß er sei", weil vielmehr umgekehrt die Betrachtung, daß er wirklich, das Urwirkliche ist, oder die im Denken derselben zugleich als real sich ankündigende Idee des Absoluten („daß" ein Absolutes sei,) der erste und Ausgangspunkt ist; „was" er sein möge, dagegen das Zweite, erst aus dem Begriffe seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu Vermittelnde, werden kann. So vermöchten wir in jenem ganzen Fundamentalgegensatze zweier Philosophieen kaum eine klar gefaßte, das Richtige treffende Unterscheidung zu finden. Was Schelling in ihr zu beabsichtigen scheint, und was seine „positive" Philosophie auch bezeichnend genug ausspricht, daß Gott nicht nur das Nothwendige, nicht nicht sein Könnende, das unvordenkliche Sein sei, sondern darin das von diesem eigenen Sein freie, zugleich über ihm Seiende — dieser

richtige und zur Begründung eines Theismus unstreitig wesentliche Gedanke hat dennoch, wie mich dünkt, gar nichts zu thun mit jener ganz allgemeinen Unterscheidung zwischen dem Begriffe und der Existenz, welcher Gegensatz, auch bei Gott geltend gemacht, ihn jedwedem endlich zufälligen Dinge gleichsetzen würde. —

„Wir gehen also" — fährt Schelling ganz in diesem Sinne fort — „mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zur Anschauung in der Wirklichkeit und bis zum gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte, höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß." — „Diese Idee zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen" *).

So giebt es, — in diesen Satz ohne Zweifel darf ich das Ergebniß des frühern Schelling'schen Erkenntnißstandpunktes zusammenfassen, welchem nur um so nachdrücklicher in diesem Betreff auch das Hegel'sche System beitritt, — so giebt es in der (wahren) Philosophie kein bloß apriorisches Erkennen, wo, wie in der Mathematik **) u. s. w., die nothwendigen Bedingungen oder „Formen" an sich zufälliger Gegenstände untersucht werden. Ueberall hat sie nur das Reale in seinem allgemeinen und nothwendigen Wesen zu erkennen, wie es aus diesem Wesen (Inhalte) sich seine specifische „Form", bestimmte Erscheinungsweise giebt. Me-

*) Man vergleiche: Schellings „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre", 1806 S. 16—19, und wie dieser entscheidende Gedanke, an welchen jetzt wieder zu erinnern uns immerhin Zeit scheint, in der übrigen Schrift weiter ausgeführt worden ist.

**) Vgl. Ihre Metaphysik S. 21 ff.

taphysik daher, wenn eine solche vorhanden, ist in keinem Sinne bloß negative oder Formwissenschaft, weil ihr Inhalt, die gegensatzlose Idee des Absoluten, auch in seinem ersten, abstraktesten Momente gefaßt, auch als Anfang seiner eigenen Dialektik mehr ist, als „bloße Form", welche erst ausgefüllt, „specificirt" werden müßte, um nun Anspruch auf Wirklichkeit zu erhalten. Auch hier muß ich den Gegensatz von Form und Inhalt zur Bezeichnung des Unterschiedes der abstraktern oder der concreteren Kategorieen, nach denen die Idee des Absoluten dialektisch fortschreitend bestimmt wird, für einen ungeeigneten erklären.

Doch ist nicht zu fürchten, daß Schelling, trotz jener wörtlich angeführten Bestimmungen, bis zu dem Grade sich ungetreu geworden sei, um den ganzen Standpunkt seines Identitätssystemes preiszugeben: ohnehin kann auch der neu erfundene Begriff einer negativen Philosophie bei ihm nicht den Sinn haben, welchen Sie meinen, wenn Sie von einem negativ Absoluten sprechen; denn auch mit seiner negativen Philosophie, wiewohl er sie „reine" Vernunftwissenschaft nennt (was ich auch in meinem Sinne geeignet finde, um die Wissenschaft des ursprünglichen Vernunftinhaltes zu bezeichnen), bleibt er im Realen, sofern er nach demselben Berichterstatter *) den Inhalt des Identitätssystemes selbst in den Umkreis der negativen Philosophie zieht. Und zwar aus dem Grunde, weil es von allem Nichtwahrhaftseienden, — welches darum, wiewohl es gegen sein Niedriges als Subjektives sich verhalte, doch seinerseits wieder zum Objektiven geschlagen werden muß (woraus die Potenzenreihe der Naturphilosophie hervorgeht), — durch allmähliche Erhebung zum Begriffe desjenigen gelangt, welches das Ueberseiende, das höchste Wesen oder Gott, der Herr alles Seins und darum Geist ist (S. 78).

Nach diesen, dem Kenner des ganzen Schelling'schen Systemes in ihrem eigentlichen Sinne keineswegs zweifelhaften Angaben läßt sich vielleicht bestimmter deuten, was Schelling jetzt negative Philosophie nennt, was positive in deren Unterschiede. Der Ge-

*) Frauenstädt a. a. O. S. 70. 71.

gensatz, auf welchem jener beruht, welcher zugleich jedoch als ein stets sich vermittelnder gezeigt wird, ist keinesweges der von Form und Inhalt, von einem „Negativen“, das sich durch ein „Positives“ zu „ergänzen“, zu „erfüllen“ hätte, — oder in welcher Wendung man sonst diesen mit einer unüberwindlichen Schiefheit behafteten Gedanken bezeichnen mag, der nur erweist, daß man gleich Anfangs den Begriff des Wirklichen nicht ganz und energisch gedacht hatte: — es ist der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven, eines Realen und in ihm sich setzenden Ideellen, worin das Letztere stufen- oder potenzenweise immer „siegreicher“ und adäquater Sich verwirklicht; — bis zuletzt klar wird, daß diesem ganzen, zur Welt sich verwirklichenden Processe nur ein „überseiendes“ Princip, ein „Herr des Seins“, als wahrer, anfangender Grund vorangehen kann; womit dann der positive Begriff des Absoluten vermittelt wäre.

Urtheilte ich richtig mit dieser Deutung, — durch welche auch die vielen bedenklichen Auslegungen abgeschnitten werden, in deren Herausshebung sich jetzt seine Gegner gefallen, — so würde Schelling in seiner negativen Philosophie ganz etwas Analoges ausführen, wie von mir es beabsichtiget wird, wenn ich die Nöthigung erweise, vom Begriffe des Universums, des Absoluten in seiner Weltwirklichkeit, zum Begriffe des absoluten, an und für sich seienden Geistes, dessen ewiges Sein eben darum frei ist von jenem unendlich endlichen Weltprocesse, zum Absoluten als Gott, aufzusteigen. Wenn wir aber auch das Nähere dieses Schelling'schen Ueber- oder Fortgangs aus dem Negativen in's Positive vorerst dahingestellt sein lassen; so viel scheint sich klar zu ergeben, daß er in keinem Sinne, wie bei Ihnen, als der Uebergang von einem Formabsoluten in ein Realabsolutes gedeutet werden könne, von welchem jenes das Erste (prius) im (gerade dadurch) metaphysischen Denken sei, aus welchem das zu beweisende posterius, das real Absolute, als das Setzende und zugleich real Specificirende jener leeren Formenwelt, sich ergeben soll.

Ich glaubte diesen vorerst historischen Punkt nicht übergehen zu dürfen, indem mir selber, wie wahrscheinlich auch Ihnen, bei

dem ersten Bekanntwerden mit jener Schelling'schen Unterscheidung und mit seinen allgemeinsten Erklärungen darüber der Parallelismus mit Ihrer Auffassungsweise sogleich in die Augen fiel. Jedem Einsichtigen jedoch, der da weiß, worin die wahre Virtuosität jenes seltenen Geistes beruht, mit ursprünglichem Tiefblick das Richtige aufzufassen und principiell es zu bezeichnen, muß der Vorgang und die Autorität von Schelling in solchen allgemeinen Gesichtspunkten von großem Gewichte sein. Ich bekenne Ihnen, daß dieß mich veranlaßte, eine Sache, über die ich mit mir abgeschlossen zu haben meinte, nochmals durchzudenken; eben diese nähere Betrachtung, welche ich nun auch vor Ihren Augen vollzogen habe, zerstreute jedoch, wie ich glaube auch für Sie, diese Meinung; und so wenig an sich in den Verhandlungen zwischen uns von einem Berufen auf Namen und Antecedentien die Rede sein kann; so glaube ich hier schon kürzlich gezeigt zu haben, — ich äußere dieß namentlich mit Bezug auf die Ausführungen in Ihren „Sendschreiben", worin Sie Schelling's Standpunkt zu Sich herüberziehen, — daß in einem Streite zwischen unsern Ansichten das Gewicht der seinigen, sei es der jetzigen oder der frühern, schwerlich auf Ihre Seite fallen würde!

Vielmehr müßte sich Ihnen Selbst, wenn Sie auch nur das Vorstehende erwägen, das unabweisliche Zugeständniß aufdrängen, daß Ihre Auffassung der Metaphysik, als einer lediglich formalen Wissenschaft, wenn auch von der absoluten Form, einen Absprung enthalte gegen Alles, was die letzte philosophische Epoche als gemeinsames Einverständniß sich erworben hat; Sie suchen dadurch, wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist, einen veralteten Stil in die Philosophie zurückzuführen, längst beseitigte Unterscheidungen und Betrachtungen in ihr wieder geltend zu machen. Denn jenes in Ihrer Metaphysik durchgeführte Auseinanderhalten der Form vom Realen, welches in jene erst eintritt, als das in ihr sich Specificirende und damit sie Erfüllende, — was ist eigentlich es Anderes, als der alte Kantische Gegensatz von Raum- und Zeitanschauung und von den Verstandeskategorieen, als den „im Gemüthe bereitstehenden Formen", den „Dingen an sich" gegenüber,

welche, in jene eintretend, sie „erfüllen" und so darin zur Erscheinung kommen? Nur mit dem Unterschiede, daß, was Kant „im Gemüthe" zusammentreten läßt, um die Erkenntniß zu Stande zu bringen, Ihnen im Absoluten vor sich geht, um die Schöpfung zu constituiren. Nun bin ich zwar sehr weit davon entfernt, zu wähnen (was Sie mit Recht als eine rohe Mißkennung Ihrer Ansichten mir vorwerfen könnten), daß es Ihnen bei diesem Dualismus sein definitives Bewenden haben solle: aber Sie beginnen doch von ihm, wie von einem zunächst unzweifelhaften und unvermeidlichen Ausgangspunkte, um durch den Verlauf Ihrer Dialektik ihn aufzuheben und den einen Moment desselben als dem andern immanent aufzuweisen: — eine überflüssige Mühe, wie mir scheint, sofern seit Fichte's und Schelling's fundamentaler Einsicht von dem schlechthin gegensatzlosen Principe der wahren Philosophie (Metaphysik), und nach Hegel's durchgreifender Aufweisung der Einseitigkeit in seiner Wissenschaft der Logik, einen jener Momente für sich zu setzen, daran ohnehin gar kein Zweifel mehr sein konnte. Wie freilich die Ihnen eigenthümliche Auffassung dieser Hegel'schen Logik für Sie der Grund werden konnte, gerade jetzt einen solchen Beweis dennoch für nöthig zu finden, ja als den nächsten entscheidenden Schritt über Hegel hinaus zu betrachten, werde ich nicht ermangeln, zu Ihren Gunsten geltend zu machen.

Auch kann nicht behauptet werden, — um über unsere Stellung vor dem Publikum ein Wort zu sagen (vgl. „Problem der Gegenwart" S. 11—13), — daß ich erst jetzt so mich äußere. Seitdem Sie mit Ihrer Metaphysik hervorgetreten sind, habe ich, wenn ich über dieselbe mich zu erklären veranlaßt wurde, nie anders mich ausgesprochen, und Sie finden in meiner Abhandlung über „neue Systeme und alte Schule" (Zeitschrift Bd. II. S. 253—267), wo ich unsere metaphysischen Standpunkte gegen einander parallelisire, ganz nur dasselbe gesagt, was ich auch jetzt bestätige, und verstärkter bestätigen muß nach dem Studium Ihres neuesten Werkes. Gegen die faktische Richtigkeit meiner dort gegebenen Auffassung haben Sie Selbst Nichts zu erinnern gefunden.

Ihrer Metaphysik eben verdanke ich es, mich mit deutlichem

Bewußtsein im entgegengesetzten Principe befestigt zu haben, während ich geständig bin, daß auch mir vorher der Gedanke einer Ueberwindung des Princips der Nothwendigkeit und Allgemeinheit durch das der Individualität und Freiheit, auf welche es jederzeit mir ankam, mit dem allerdings nahe liegenden Gegensatze einer leeren, aber an sich nothwendigen, wie allgemeingültigen Form und eines frei in ihm sich setzenden Realen zusammengeflossen sei. Erst der Verlauf meiner Ontologie hat mich davon gründlich befreit, welche in ihren letzten Theilen nicht ohne jenen Einfluß Ihrer unterdeß erschienenen Metaphysik geschrieben ist. Warum der dadurch in mir befestigte Gegensatz zu Ihnen nicht damals, oder späterhin, in eine offenkundige und augenfällige Polemik ausbrach — was Sie als einen Mangel an Aufrichtigkeit mir zu verübeln, und daraus Nachtheile für Ihr wissenschaftliches Verhältniß zum Publikum zu besorgen scheinen (a. a. O. S. 12): — dafür möge ich nun auch öffentlich Entschuldigung finden in meiner schon dargelegten Denkweise, nur den direkt bekämpfen zu wollen, aus dessen Lehre ich lebenzerstörende Irrthümer folgen sehe, jedem Andern aber, zumal dem im Ziele mir Verwandten, allen Raum neben mir zu lassen, welchen anzusprechen er auch ohne Kampf ohnehin ein Recht hat. Wollen Sie es also auch jetzt nicht als ein Zeichen wissenschaftlicher Verstocktheit ansehen, wenn mir der ganze Gegenstand unseres Streites noch immer nicht von erster Bedeutung erscheinen will: ich finde im eigentlichen „spekulativen Probleme der Gegenwart" wichtigere Fragen, auf welche ich aufrichtig bedauere, durch diese Zwischenpolemik verhindert, nicht unmittelbar eingehen zu können. Möge daher eine kürzere Erwägung unserer nächsten Angelegenheit genügen (um auf Alles einzugehen, müßte ich Ihrem Werke ein ebenso umfangreiches entgegenstellen), und erlauben Sie mir zugleich, Alles von gemeinsamerem Interesse und allgemeinerer Belehrung hereinzuziehen, was an meinem Wege liegt. Dieser gebotenen Kürze wegen werde ich mich aber auch schärfer hier und da ausdrücken müssen, als ein länger umschreibender Vortrag es nöthig gehabt hätte, worin Ihre und des Lesers Gunst nur

die freie Sprache der Sache und einer befestigten Ueberzeugung sehen wolle.

Der eigentliche Grund für Sie, zu einer, wie ich zeigte, so anomalen Begriffsbestimmung der Metaphysik abzulenken, ist, nach Ihrem eigenen Zeugnisse, Ihre Auffassung der Hegel'schen Logik. In demselben Zusammenhange, wo Sie den Grundfehler meiner Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systemes in meiner Unkenntniß des negativ, des logisch Absoluten finden (S. 118. 119), — daß ich historisch wenigstens an Ihrer Metaphysik es kennen gelernt haben müsse, werden Sie nach dem Vorigen mir zugestehen wollen, — erklären Sie, seine große Bedeutung gerade darein zu setzen, daß es dieß Negative, die Kategorieen, als das Nothwendige, Nichtnichtzudenkende erkannt, und dieß als das Absolute ausgesprochen habe. Dieß aber sei nur das prius, die negative Bedingung alles wahrhaft Seienden, dessen Wesen vielmehr darin bestehe, das Freie zu sein, d. h. „das aus der ihm innewohnenden Voraussetzung eines negativen prius, eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden, sich selbst zum Dasein Bestimmende". So sei Hegel's System Ihnen Veranlassung geworden, von hier aus den weitern Schritt zu thun, theils zum scharfgefaßten Begriffe dieses prius, der nur an seinem Gegensatze erkannt werden könne, Hegel'n selbst daher habe verborgen bleiben müssen, welcher überall nur das Eine Glied, das Negative, gekannt habe; — theils zum Begriffe dessen zu gelangen, was nicht das prius sei, des Freien, welches eben dadurch als „Negation dieses Negativen, Herabsetzung der Kategorieen zur Negativität eines blos das Seiende Bedingenden" zu fassen ist (S. 119–21. 125).

Deßhalb aber sei es gekommen, daß Hegel, die Kategorieen als das wahrhafte und ganze Absolute setzend, mit seiner gesammten Philosophie unwillkührlich und ohne dessen bewußt zu sein, habe im Negativen verbleiben müssen. Das Absolute bestimme er zwar als die „absolute Idee"; diese sei ihm jedoch selbst kein Anderes, denn nur „das ausdrückliche Gesetztsein der Totalität der Kategorieen, als einer Totalität" (S. 126). Deßhalb sei es völ-

lige Mißkennung des wahren Sinnes, in welchem das Hegel'sche Absolute genommen werden müsse, wenn man, wie ich gethan, es als Realprincip der Dinge unter der Kategorie des Weltgeistes denke, und namentlich ein reales Substrat, ein „Ursubjekt" u. dgl. jener an und für sich leeren Hegel'schen Totalität der Kategorieen unterlegen wolle. Wie es denn sonst geschehen sein könne, daß Hegel am Schlusse seiner Logik nicht wenigstens habe durchblicken lassen, daß es ihm um Aufstellung eines solchen realen Princips oder Subjektes zu thun sei (S. 117—119)? — Aber eben dieß hat er ja gethan, so ausdrücklich, als Sie wollen, vielfach und in verschiedenen Wendungen, von der allein schon entscheidenden Bestimmung an (Encyklopädie 3te Aufl. §. 214. 15), daß die Idee, in der „gedoppelten Bewegung, sich ewig in die Differenz des Gegensatzes von Subjektivem und Objektivem (der Seele und des Leibes) zu unterscheiden, diesen" (offenbar doch realen, Welt-) „Gegensatz aber in die eigene, nicht abstrakte, sondern die unterschiedenen Momente in sich scheinen lassende Identität aufzuheben" (S. 205), — „nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist", — „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern", — somit zugleich die über alles Objektive, Gesetzte (jeden realen Weltgegensatz) „unendlich übergreifende Subjektivität" genannt wird: — bis zu den an das eben Erwähnte sich anschließenden Bestimmungen im Schlusse der Logik, deren sämmtliche in den verschiedenen Bearbeitungen und Ausgaben derselben vorkommende Wendungen meine Kritik des Hegel'schen Systemes vorgeführt und einer sorgfältigen Auslegung unterworfen hat, und von denen ich hier nur an den Inhalt des §. 244. in der dritten Ausgabe der philosophischen Encyklopädie erinnere, welche, so lakonisch er gefaßt ist, über den jetzt zwischen uns verhandelten Punkt mir gar keinen Zweifel zu lassen scheint:

„Die Idee, welche für sich ist, nach dieser Einheit mit sich betrachtet, ist Anschauen und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen ist aber die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt.

Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht blos in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt" (Beides waren eben die letzten Bestimmungen, welche die Logik an der Idee §. 216. ff. §. 223 ff. aufgezeigt hatte), „sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst" (oder mit andern, bestimmteren Worten: da sie zufolge des Bisherigen als die absolute Wahrheit, als Einheit jenes Gegensatzes, sich erwiesen hat) „sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit" (die „Form des Andersseins", wie es später §. 247. heißt), „die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, — Sich, als Natur, — frei aus sich zu entlassen".

Hiermit ist das Doppelte gelehrt: Einmal ist die absolute Idee, als wesentlich „Proceß" (§. 215.), in ihrer Unmittelbarkeit das Leben (§. 216.): sie tritt in ihre eigenen, dadurch „leiblich" gewordenen Gegensätze auseinander. Aber dieser Leib kann keine andern Unterschiede, als die idealen, die Begriffsbestimmungen an sich enthalten: er ist nur jene Unmittelbarkeit, Entäußerung des Begriffes. Hiermit muß jedoch der Unmittelbarkeit der Idee, als dem Leben, das Fürsichsein der Idee, das Erkennen gegenübertreten (§. 223.), welches in dem hier angezogenen §. 244. mit den Worten: „endliches Erkennen" bezeichnet wird, sofern es sein reales Gegenbild nur im endlichen Geiste des Menschen findet, während an dieser Stelle ihm der absolute Erkenntnißakt, zugleich der Selbstschöpfungsakt der Idee, sich in das „Anderssein einer Natur frei zu entlassen", entgegengesetzt wird. Und so ist klar, wie die Idee in jenen beiden Bestimmungen, des sich verleiblichenden Lebens und des endlichen Erkennens, zwar noch nicht als die Selbstaufhebung des Gegensatzes, als Höchstes, schöpferisch Absolutes gedacht werde, unbestreitbar jedoch als das in jenem Gegensatze eines (Welt-)Lebens und eines endlichen Erkennens real Sichverwirklichende, als dasjenige, welches seine Wirklichkeit ebenso sehr in dem unmittelbaren Dasein einer Natur (als der „Verleiblichung" der Momente der Idee), wie eines endlichen Geistes hat. In keinem Sinne aber duldet dieser Zusammenhang, die Idee auf dieser Stufe blos als

die leere, das Reale ausdrücklich außer sich habende Kategorie des Lebens und des endlichen Erkennens zu fassen. Den Accent legt Hegel hier so wenig, wie irgendwo, auf die endliche Formbestimmung, die sich in die absolute aufzuheben hätte, sondern auf den, noch dem Scheine und dem endlichen Denken angehörende Gegensatz einer Natur und eines sie erkennenden Geistes (welcher Gegensatz doch nur als realer, im Universum verwirklichter gefaßt werden kann), der sich in die Einheit und Wahrheit der (eben damit) absoluten Idee aufzuheben hat. (Vgl. §. 224. und 226. mit §. 236. 37.)

Sodann wird sie „in ihrer Freiheit und absoluten Wahrheit" also bestimmt, daß sie (selbstschöpferisch, in ideal=realer Selbsterkenntnißthat) sich entschließt, die im Schooße ihrer Idealität gesetzten Unterschiede — frei — als Natur — aus sich zu entlassen.

So wird sie sinnliches Universum, in dessen Aeußerlichkeit die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander haben, und daher die Gestalt der Nothwendigkeit und Zufälligkeit behalten (§. 247. 248. 250.). Aber das Moment der Idealität, das anschauende Princip macht sich auch in der Existenz, welche die Idee als Natur hat, immer entschiedener geltend; es macht den Stufengang derselben aus: von dem Lichte an, dem Idealen der Natur, dem allgemeinen Selbst der Materie (§. 275. 317. ff.), bis zu dem Lebensprocesse hinauf, worin die Idee wenigstens bis zur Sensibilität und zum dumpfen Selbstgefühle eines organisirten Individuums sich gesteigert hat, woraus nun (§. 376.) „im Tode des Natürlichen", im Abstreifen dieser ganzen Gestalt des blos Natürlichen, die Nothwendigkeit sich ergiebt, daß die Idee darüber hinweg zur an und für sich seienden Idealität, zum Geiste sich vermittle.

Wie auch im Gebiete des Geistes die Idee ihre selbstanschauende Macht durchführe und zuletzt, ideal in Religion und Wissenschaft, real in dem vernunftgemäßen Organismus des Staats, sie vollende und ihr Genüge thue, ist aus Hegel's verschiedenen Darstellungen der letzten Abschnitte seines Systemes

bekannt genug, deren Schluß in der Encyklopädie (§. 572—77.) nur bestätigend auf das Ende der Logik und zugleich so auf die hier (und schon früher) von mir gegebene Auslegung derselben als die einzig mögliche zurückweist, welche das Hegel'sche System mit sich zusammenstimmen läßt.

Wie nun? Auch blos nach diesem rhapsodischen Ueberblicke jener Lehre, der indeß allein schon zur Entscheidung der gegenwärtigen Frage ausreicht, erscheint es Ihnen noch immer so gewiß, daß man nur bei gänzlichem Verfehlen von Hegel's Sinne daran zweifeln könne, wie ihm sein Absolutes, seine absolute Idee nichts Anderes gewesen sei, als das absolute Formalprincip, die „an sich leere Totalität der Kategorieen", ausdrücklich ohne alle Spur und Möglichkeit, daß er ihnen ein Realprincip, etwas einem Ursubjekte Analoges habe unterlegen wollen („Problem der Gegenwart" S. 118. 19)? Oder wird nicht Ihnen Selbst die andere Auslegung, die meinige, richtiger, natürlicher erscheinen, daß das Absolute unter der Kategorie des Weltgeistes (ausdrücklich des Geistes, nicht der Weltseele) von ihm aufgefaßt und in seinem Systeme durchgeführt worden sei? Wollen Sie Sich endlich dessen erinnern, was Hegel in seiner Religionsphilosophie, namentlich in der Abhandlung über das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes, in Betreff der Einheit des endlichen Geistes mit dem ewigen sagt, wonach, in der gleichfalls „doppelten" Bewegung der Einen und allgemeinen Substanz, als geistiger, zum einzelnen Subjekte, so wie des letztern in jene zurück, was Eins und dasselbe sei (vgl. Encyklopädie der philos. Wissensch. §. 554.), „das Bestehen der Gemeine ihr fortdauerndes ewiges Werden ist, welches sich darauf gründet, daß der Geist (Gottes) dieß ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln, indem in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht" (Relig.=Phil. II. S. 330. 2te Ausg.): so ergiebt sich aus dieser, wie aus den unzähligen analogen Aeußerungen in Hegel's Schriften über denselben Punkt soviel unwidersprechlich, daß jene „Eine

und allgemeine Substanz, als geistige", die da einzelne Geister unendlich hervortreibt, um sich in ihnen ewig zu erkennen, nur als reale, selbstschöpferische Weltmacht gedacht werden könne, und Geist aus dem Grunde, weil sie sich aus ihrem Dasein als Natur zur Schöpfung endlicher Geister erhebt, in ihnen jedoch ferner zur Anschauung ihrer selbst gelangt. Was sie aber am Ende ist, ist ihr Anfang und ihr Wesen. Will man jedoch diesen Standpunkt unter einen allgemeinen Ausdruck bringen, so wüßte ich noch immer keinen bezeichnendern, als den, daß das Absolute hier in der Kategorie des Weltgeistes gefaßt sei.

Nun möchten Sie aber vielleicht an die ebenso nachdrücklichen Aeußerungen Hegel's erinnern, daß Gott in seinem ersten Momente (dem „des Vaters"), „in seiner ewigen Idee an und für sich, nur die abstrakte Idee, noch im abstrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens sei, weil er noch nicht mit dem Anderssein" (dem Momente „des Sohnes", des „concreten Unterschiedes", der Welt) „behaftet sei" (Relig.-Phil. II. S. 224—232). So bezeichne Hegel offenbar doch selbst die „ewige Idee an und für sich" als den nur abstrakten, leeren, das Reale und Concrete außer sich habenden Moment; und falls Sie noch bestimmter an seinen frühern Ausspruch erinnern wollten: daß die Logik Gott zu betrachten habe, wie er an sich, vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes sei, — welcher Begriff nun, wenn man, im Gegensatze damit, sich zugleich, wie Sie, zum Begriffe des Positiven, Freien erhoben habe, nur zum Gedanken eines negativen prius, formal Absoluten, sich niederschlagen könne: — so schienen Sie wenigstens auf entferntere Weise Ihrer Auslegung des Systemes unterstützende Data verliehen zu haben.

Aber hieran gerade hoffe ich die principielle Unverträglichkeit Ihrer Deutung mit Allem, was auch in jenen Sätzen eigentlich hegelisch ist, Ihnen Selber annehmlich zu machen. Die ewige (bloß logische) Idee ist an sich die nur abstrakte: — was bedeutet dieß dem Hegel'schen Systeme? Gott, als Gegenstand der Logik, somit betrachtet als das nur Allgemeine, d. h. noch ohne Beziehung zu den concreten Gegensätzen der Natur und eines endlichen

Geistes, in deren Verwirklichung er daher seine eigentliche, einzige Existenz hat, weil jene eben zugleich seine Selbstverwirklichung ist, — diese beiden Momente bezeichnet Hegel offenbar mit dem popularen Ausdrucke „vor" der Erschaffung und „nach" derselben, — was ist er nach Hegel's eigenem Sinne in jenem Momente der Ewigkeit, Allgemeinheit oder Abstraktion?

Auch darin ist er schon Alles und ganz, was er in dem Momente der ausgewirkten Gegensätze („nach" der Erschaffung) zu sein vermöchte, dort nur durch logisches Denken in jene Allgemeinheit erhoben, — weßwegen wir schon oben (Encykl. §. 236.) die absolute Idee „als denkende, logische Idee" bezeichnet finden, in welcher abstrahirt wird von allem Concreten, während nichtsdestoweniger alles Concrete mitumfaßt ist in dieser, eben darum nicht blos „abstrakten", Allgemeinheit: alle Weltgegensätze sind in ihr ebenso dem Denken gegenwärtig, als sie dennoch nicht ausdrücklich in ihr gedacht werden. Deßhalb nennt Hegel die absolute Idee in dieser Hinsicht ebenso die „an und für sich seiende" (die allgemeine Totalität), als er sie hierin — überhaupt in der nur logischen Betrachtung — dennoch als noch die „abstrakte" zu bezeichnen berechtigt ist, oder als „im abstrakten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens" gefaßt.

Somit ist Gott, in jener Reinheit gewußt, einerseits Erzeugniß des nur logischen Denkens, aber keinesweges etwa im Sinne einer willkührlich menschlichen Thätigkeit, sondern Inhalt jener ewigen, sich selbst wissenden Vernunft (Encyklop. §. 577.), die da Gott selber ist, als ewiger Geist, und welche, in der „Wissenschaft" auf ihren Gipfel gelangt, von hier aus zu ihrem Anfange zurückzublicken vermag. Andererseits aber wird er, in dieser Reinheit gewußt, auch in seiner ewigen, hüllenlosen Wahrheit erkannt, oder erkennt er sich selbst: — als das allgemeine, ideal-reale Princip, welches „in Natur und Geist sich urtheilend, diese damit als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen bestimmt", worin „die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt, und genießt" (§. 577.). Diese höchste Bestimmung Gottes ist aber ganz

nur dieselbe, die auch die Logik schon kannte, und als die Idee (§. 213. f.), somit als Einheit aller Weltgegensätze, und als wesentlich Proceß, als absolute Idee (§. 236.) und insofern eben als unendlich mit sich zusammengehende Einheit des Subjektiven und Objektiven, als ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewigen Geist schon innerhalb ihres eigenen (logischen) Zusammenhangs bezeichnen zu können meinte (Encykl. S. 205. 206. 3te Auflage).

Nirgends daher, auch in der Logik nicht, kann Hegel's Absolutes auch auf das Entfernteste als ein nur formales, negatives, das Reale außer sich habendes gedeutet werden: in allen Theilen seines Systems und auf allen Stufen auch seiner logischen, eben darum immanenten Dialektik sind, ebenso, wie in Schelling's System, — wie, darf ich hinzusetzen, in dem meinigen, — Form- und Realprincip untrennbar in einander; und nur dadurch wird der Unterschied unter ihnen begründet:

Daß im Systeme Schelling's, nach seiner ursprünglichen Gestalt, jene in Eins Bildung, — nicht des Form- und Realprincips, — sondern des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen, bereits an den concreten Weltgegensätzen aufgezeigt wird: das Ideale wird in die Hülle des Realen schon eingegangen aufgefaßt, und nur dadurch bewährt es die Uebermacht seiner Idealität (ist überhaupt die Lehre Idealismus), daß es in jeder nachfolgenden Weltpotenz ausdrücklicher, sich selbst gemäßer, hervortritt; Schelling's Idealismus ist lediglich Natur- — Weltphilosophie geblieben: — weßhalb es bis jetzt meinem Verständnisse Schwierigkeiten macht, einzusehen, wie in der gegenwärtigen Lehre Schelling's jener Theil des Systemes bloß zur negativen Philosophie geschlagen werden könne: —

Daß Hegel, seinerseits eine Logik voranstellend, darin jenes Ideal-Reale in seiner hüllenlosen Reinheit fassen, und eben dadurch den Grundcharakter der Vernunft in ihm erweisen konnte, indem er die Kategorieen und Ideen, als das eigentlich Weltgestaltende, allem Realen Immanente, vor jeder concreten Weltbetrachtung darlegte. Das Resultat der Logik ist die Idee des Ab-

soluten, als des Universums, dessen aber, als der daseienden, aus dem eigenen Idealen sich realisirenden und überall sich vergegenwärtigenden, genügenden, erreichenden Vernunft, was eine große, nicht mehr aufzugebende Wahrheit ist. Dieß und kein anderes, ist sein Verdienst und der Sinn seiner Lehre, worin ich wenigstens seinen strengsten Anhängern beistimmen und sein System gegen jede andere Deutung, die ich nur für Mißdeutung halten könnte, schützen muß. Er hat dadurch theils den objektiven Idealismus Schelling's um einen wichtigen Schritt dem genähert, absoluter Idealismus zu sein, theils kann er sich rühmen, die Bestimmung des Absoluten, als der Weltseele, welche im Principe des Ideal-Realen an sich eben auch enthalten ist, eben dadurch mit Entschiedenheit zu der des Weltgeistes fortgeführt zu haben. Der ordinäre Pantheismus einiger ältern Naturphilosophen, wie der Fraktion seiner linken Seite, der empiristische und naturalistische Atheismus Feuerbach's sollten von hier aus nicht mehr möglich sein, wenn man Hegels Princip verstanden.

Ermessen Sie aus Vorstehendem, wieweit ich Ihrer Charakteristik des Hegel'schen Systemes („Problem d. G." S. 135—145) mich anschließen kann, wieweit nicht, von welcher Sie Selbst eingestehen, daß die Meisten seiner Anhänger, sogar die „treuen und zugleich wissenschaftlichen" (S. 136 Note), fern davon seien, sie in ihrer ganzen Strenge gelten zu lassen oder wahr zu finden. Nimmermehr kann ich zugeben, so wenig, wie, allem Erwarten nach, auch jene es einräumen werden, daß der wahren Bezeichnung nach das Hegel'sche System Akosmismus sei: (in einer frühern, den Leipziger Blättern für litterarische Unterhaltung einverleibten Anzeige von Hegel's Werken erinnere ich mich die Ihre eigentliche Meinung noch bezeichnendere, aber freilich noch paradoxere Aeußerung von Ihnen gelesen zu haben: der Grundfehler von Hegel's Logik liege darin, nihilistisch zu sein). Ebenso wenig kann ich dem beistimmen, daß Hegel mit jenem bekannten, sein Princip ebenso von Spinosa, wie von Schelling unterscheidenden Satze: die Substanz sei als das Subjekt zu bestimmen — nur „die außerzeitliche, in sich zurückkehrende Bewegung

des reinen Gedankens" in ihrer reinen Negation von Raum und Zeit gemeint habe, — nicht aber „den zeitlichen Proceß des Geisteslebens, an welchen man freilich gemeinhin zunächst zu denken pflegt, wenn von dem Hegel'schen Gottesbegriffe die Rede ist" (S. 139. 140). Wozu dann, muß ich hier fragen, — wenn Hegel nicht so verstanden sein wollte, — schrieb er überhaupt nur seine Phänomenologie, die eben die Substanz also in den zeitlich universalen Geistesmächten der Welt zum Subjekt geworden nachweist? Ebenso: wie konnte er jenem Werke dann einen solchen Schluß geben? Fürwahr Hegel hätte dann nicht nur hier nicht, sondern eigentlich nie gewußt, was er wollte, und, im seltsamsten quid pro quo befangen, das Gegentheil von dem gethan, was seine eigentliche Absicht war!

Doch genug über eine, wie mich dünkt, so klare, so zweifellose Sache, welche in's Licht zu setzen ich deßhalb nicht umgehen konnte, um in Ihren Augen mich nicht des Eigensinnes schuldig zu machen, wenn ich erkläre, daß bei meinem besten Willen, mich Ihnen zu nähern und belehren zu lassen, ich für dießmal nur um so fester bei meiner Auffassung des Hegel'schen Systemes beharren müsse, sammt Allem, was damit zusammen- und davon abhängt, indem, wie Sie Selber richtig bemerkt haben (S. 118), unsere Differenz über diesen Punkt auf das Innigste zusammenhängt mit den entgegengesetzten metaphysischen Standpunkten, welche jeder von uns zu jenem Systeme hinzubringt. Was übrigens meine von Ihnen bekämpfte Darstellung des Schelling'schen und Hegel'schen Systemes in der „Charakteristik" betrifft; so kann ich, nachdem das Princip, aus welchem sie hervorgegangen, hier seine weitere Begründung erhalten hat, jetzt sie im Einzelnen ihrer eigenen Rechtfertigung überlassen: sie ist eine genau quellenmäßige, und so mag sie sich selber richten — vertheidigen oder verurtheilen.

Nur über Eine Stelle gestatten Sie mir noch eine höchst nöthige Erklärung. Es ist die, wo ich nach dem Abschlusse des kritischen Resultats über das Hegel'sche System zu Folgerungen über die zunächst geforderte Weiterbildung der Philosophie über-

gehe und daraus den Beweis geführt haben will, daß „unsere Metaphysik die einzig rechtmäßige Fortsetzerin sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten philosophischen Bildungsepoche" (S. 1041). Hierin haben Sie eine exklusive Erklärung gegen Sich, ein — „Stabbrechen über das Ergebniß Ihrer Arbeiten" gefunden (Problem d. G. S. 13); dieß scheint Ihnen, äußerlich wenigstens, die Veranlassung zum „Kampfe" gegen mich gegeben zu haben, zu einem Kampfe, in welchem es sich nach Ihrem deutlichen Geständnisse um Sein oder Nichtsein, um Leben und Tod, des Einen von uns Beiden handelt!

Wie wenig nach einer gewissen Seite hin ich exklusiv bin, sollte unter allen meinen philosophischen Zeitgenossen Ihnen am Begründetsten und Ausdrücklichsten bekannt sein. So wie es nach Ihrer Auffassung der Geschichte der Philosophie nur eine einzige stetige Linie ihres Fortschritts geben soll, wie daher Sie Selber zufolge dieser Auffassung es für völlig begründet halten, keinen Gleichberechtigten nach Hegel neben Sich zuzugeben: so hat mir dasselbe Studium der philosophischen Entwicklung ein entgegengesetztes Resultat gegeben, und eine abweichende Norm der Beurtheilung fremder Bestrebungen. Gleichwie mir demzufolge, um nur von dem vorletzten Systeme zu reden, über den Schelling'schen Standpunkt der vortreffliche, in seinen wahren Leistungen viel zu wenig erkannte und gewürdigte Denker, K. Chr. Fr. Krause, in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbstständig und eigenthümlich, hinausgeschritten ist, als Hegel, und meiner Ueberzeugung nach sogar in sehr wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinausreicht; damit ich von andern, weniger systematischen Forschern, wie Franz Bader, Schubert, Steffens, hier schweige *): — warum soll es in Bezug auf

*) Den Vorwurf, der mir von Sengler gemacht worden ist, in meiner Schlußcharakteristik der gegenwärtigen Philosophie nicht auch dieser Leistungen und Bestrebungen gedacht zu haben, müßte ich namentlich in Bezug auf den als Systematiker Bedeutendsten von ihnen, Krause, dessen jedoch auch in andern auf die Zeitphilosophie sich be-

Hegel mit den gegenwärtigen Philosophieen nicht ganz ebenso sich verhalten können, vorausgesetzt nur, daß wirklich in ihnen über seine jeweilige Grund- und Weltansicht hinausgeschritten sei? Um so sicherer läßt sich annehmen, daß auch von jetzt an der mächtiger gewordene Strom der Philosophie in mehreren parallelen und sich verschlingenden Armen dahinfließen werde, als — auch ganz abgesehen von den außerhalb Schelling's und Hegel's liegenden Bildungsansätzen, wie sie in Herbart, in Schleiermacher liegen, selbst in der Hinneigung zu einem geistreichen, von spekulativen Ideen befruchteten Empirismus, der bei so vielen tüchtigen Specialforschern fast in jedem Gebiete der Philosophie sich geltend macht, — als durch Hegel selbst, richtig verstanden, das doppelt wichtige Bildungselement in die Philosophie gekommen sein sollte, einmal: daß jedes Gegensätzliche dialektisch ist, d. h. irgendwo in einer höhern Vermittlung verbunden sein müsse, als Gegensätzliches vorerst daher seine Berechtigung habe; — sodann, daß man bei dem größern Stil und bei den umfassendern Systementwürfen, welche von ihm aus in die Philosophie eingeführt sind, an dem dadurch geforderten Ueberblicke des Ganzen die Lücken, Unbestimmtheiten, Mängel, Unfertigkeiten, welche bei ihm und nach ihm in jedem Theile der Philosophie zurückgeblieben sind, nur um so sichtbarer in die Augen fallen. Jetzt gerade, wenn je, ist sorgfältigste Ausbildung des Einzelnen, monographische Behandlung einzelner Gebiete innerhalb eines wenigstens allgemeinen Einverständnisses über das Ganze des Systems, damit Achten auf

ziehenden Werken fast nirgends gedacht wird, nur gerecht finden, wenn mir dabei nicht zur Entschuldigung dienen könnte, daß man mit der umgearbeiteten zweiten Auflage eines Werkes sich überhaupt innerhalb der Gränzen der ersten zu halten pflegt, während jener Männer in meinen andern kritischen Schriften mehr oder minder ausführlich gedacht ist. Die schuldige Anerkennung für die Krause'sche Philosophie jedoch glaubte ich besser durch das Organ der gegenwärtigen Zeitschrift fördern zu können, für welche ich von einem Schüler dieses Philosophen das Versprechen einer Darstellung derselben erhielt, welches bisher jedoch unerfullt geblieben ist.

verwandte, ergänzende Bestrebungen nothwendig, um aus den bisherigen tumultuarischen Anfängen zu einer gediegenen Ausbildung der Philosophie bei größerer Reife und Weite ihrer Untersuchungen zu kommen, und ich spreche nicht zum ersten Male meine Ueberzeugung aus, daß die Philosophie von nun an nicht mehr in der Form einzelner herrschender Systeme, im Sichverdrängen und Uebereinanderstürzen wechselnder philosophischer Dynastieen werde fortschreiten können, überhaupt im Geltenwollen verhärteter Einseitigkeiten, was bisher nur für sie Zeugniß gewesen ist, Ansätze und Bruchstücke zur objektiven Wissenschaft, nicht aber die Wissenschaft gegeben zu haben. Sie Selbst aber, und Jeder, der es jetzt noch auf eine solche Alleinphilosophie abgesehen hat, indem er so, um folgerichtig zu bleiben, von Keinem neben ihm ein Bildungselement aufnehmen darf, schnitte sich eben dadurch das wichtigste Mittel ab, Einwirkung zu empfangen, wie zurückzugeben, — wenn nicht, wie bei Ihnen, der Sinn der Gründlichkeit und Unparteilichkeit mit glücklicher Inkonsequenz die Starrheit der abstrahirten Maxime überwände!

Wenn Sie daher meine oben angeführten Worte nur nicht mit dem von Ihnen Selbst hineingetragenen Vorurtheil gelesen hätten, so würden Sie gefunden haben, was ohnehin die ganze letzte Partie meines Buches außer Zweifel stellt, daß sie nicht gegen Sie gerichtet sind, sondern Sie mit in sich schließen nicht nur können, vielmehr sollen: — und nicht Sie allein, oder die näher mit uns verbundenen Forscher, sondern ebenso sachgemäß auch Manche der eigentlichen Anhänger der Hegel'schen Schule, wie Göschel, Erdmann, Gabler, Rosenkranz, Hanne, — selbst Vatke wäre hier zu nennen, wenn man sich des Gottesbegriffs erinnert, welchen er seinem Werke: „die menschliche Freiheit" überall zu Grunde legt, gleichviel hier, ob als bloße Voraussetzung oder auf selbstständige metaphysische Entwicklung des Hegel'schen Princips gestützt. Alle diese Denker, sofern sie mit mehr oder minder bestimmter Klarheit, mit größerer oder geringerer systematischer Ausbildung zur Einsicht fortgehen, daß der (Hegel'sche) Begriff des absoluten Geistes nur im Begriffe des concreten

Theismus seine Wahrheit und seinen Abschluß finde (concreter darum von mir genannt, weil er das pantheistische Princip nicht mehr, wie der abstrakte Theismus, sich gegenüber, sondern in sich aufgehoben trägt): — alle diese kann ich nur als Einverstandene mir denken, gleichviel übrigens, wie sie die Ausbildung der einzelnen Theile des Systemes zu Differenzen von mir nöthigen würde. Als Gegner, Ausgeschlossene, galten mir nur, ebenso sachgemäß, wie ich glaube, und im dortigen Zusammenhange begründet, durch welchen sich eine fortlaufende Polemik gegen sie dahinzieht, die linker Seits Stehenden, welche eigentlicher noch die linksum Rückläufigen zu nennen wären, weil sie, wie ich dort zeige, „den Keim des nothwendigen Fortschritts im Hegel'schen Principe ertödten und zum Stillstande bringen wollen."

Dennoch muß ich der Polemik dieser Männer gegen die neu theistische Philosophie unter einem gewissen Gesichtspunkte beitreten, — so lange, bis wir den allgemeineren Grund zu derselben mit völligem Bewußtsein abgethan haben, — und hierhinein, wenn ich richtig sehe, fällt auch unsere eigene wahre Differenz in Behandlung der spekulativ theologischen Probleme. Sie stellen nämlich jenem vermittelnden Theismus mit Recht entgegen, daß, wenn er so Wissen und Glauben vermitteln, versöhnen wolle, dieß doch nicht dadurch geschehen könne, indem er, in Folge seiner Vermittlung des Glaubens durch das Wissen, zum Inhalte des Glaubens lediglich also zurückkehre, daß er ihm derselbe bleibe, wie er gewesen, indem er ihn in seiner jeweiligen Beschaffenheit blos bestätigen lasse durch das Wissen. Dieß wäre nur eine trügerische Vermittlung, und also bliebe das (vermeintliche) Wissen immer ein unfreies, weil vom überlieferten Glaubensinhalte abhängiges. Denn wie hoch man auch sonst diesen Inhalt anschlagen möge, als einen durch seine ethische Tiefe vom ganzen, ungetheilten Menschen bestätigten: in den spekulativ theologischen Fragen reicht dieß Kriterium zu seiner Beglaubigung nicht aus, und das wahre, weil freie und gesunde Verhältniß des Denkens zu ihm in dieser Beziehung kann immer nur dieß sein, völlig unbekümmert um ihn und auf andere Prämissen gestützt, sein Gedankenwerk aufzubauen. Findet sich

nachher eine Analogie zwischen diesem und jenem, welche jedoch der Universalität des erstern keinen Eintrag thun wird: so kann man dieß sehr beachtenswerth finden und dem Grunde solcher Uebereinstimmung weiter nachforschen; aber der spekulative Inhalt ist auf dem freien Boden des Denkens erwachsen, nicht ein gemischtes Produkt jener heterogenen Ingredienzien. Daher nun der Spott jener über eine „christliche Philosophie", welche sie gar nicht mit Unrecht einer solchen Abhängigkeit von einem nur überkommenen Inhalte beschuldigen. Und in der That, wenn ich meine spekulative Theologie einer solchen befremdlichen Mischung schuldig wüßte; mir würde der Muth fehlen, nur der eigenen Ueberzeugung zu trauen, die dann ja sich ändern könnte, da nichts gemeingültig Objektives ihr zu Grunde liegt: vielweniger könnte die Zuversicht in mir aufkommen, sie gegen jedermänniglich zu vertheidigen, und das feste Bewußtsein, daß sie in der wesentlichen Hauptsache unüberwindlich ist!

Der Grund von diesem Allen ist der einfachste: die Prämisse, auf welche gestützt die spekulativ theologische Dialektik bei mir verläuft, ist die universale Weltthatsache, der Begriff des Universum. Diesen Begriff nach seinen Hauptbestimmungen zu erschöpfen ist Aufgabe der Ontologie: auf sein ungeheures Gewicht hin gründet sich der Begriff Gottes, und alle Bestimmungen desselben haben in jenem ihren Beleg. Hier kann keine Folgerung zu kühn sein, so lange der Antrieb zu ihr in den objektiven Thatsachen liegt, die mit dem nothwendigen Begriffe des Universum selber eins und dasselbe sind. Sofern nun jener Inhalt mit den christlichen Bestimmungen zusammentrifft, — was für seine Wahrheit, wie seine Begründung oder Anknüpfung ganz gleichgültig ist, — können diese doch nur universale Bedeutung und einen allgemeingültig realen Sinn haben; ebenso kann derselbe nur diesen dem dogmatisch überlieferten Gehalte aufdrücken, nicht aber umgekehrt von ihm sich den eigenen Sinn bestimmen lassen.

Dieß trennt nun principiell die Methode unseres Philosophirens, mögen wir auch in den Ergebnissen uns nähern oder einverstehen. Sie nämlich schneiden Sich durch den schon beleuchteten negativen

Begriff der Metaphysik für Ihr Gotterkennen jede solche universale und zugleich reale Grundlage, jeden solchen Ausgangspunkt im Wirklichen ab. Ihre Metaphysik schließt in der Kategorie der Freiheit, als der höchsten, und in der daraus hervorgehenden nothwendigen Forderung eines Realen ebensowohl absoluter als endlicher Seits, welches sich, eben als das Freie, als das Mehr, denn jene Welt der Kategorieen, in ihnen specificirt. So bestimmen Sie in jener Beziehung, nach einem mit dem kosmologischen analogen Beweise, Gott zwar als das jene Kategorieenwelt ewig denkende und in ihr sich unendlich specificirende Urwesen. Aber dieser Gottesbegriff, setzen Sie hinzu — durchaus folgerichtig nach dem einmal gewählten Zusammenhange — „ist noch ein leerer und abstrakter; er schließt die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes unverträglich, ja direkt ihnen entgegengesetzt sind" *); — an andern Stellen heißt es damit übereinstimmend: die auch einem bösen Wesen zukommen könnten. Ueberhaupt sei, sagen Sie anderswo (Problem d. Gegenw. S. 138. 140), der Begriff Gottes oder vielmehr des Absoluten hier mit Hegel nur unter der Idee der Wahrheit gefaßt. Das absolut Wahre, weil schlechthin nicht nicht zu Denkende, seien aber die Kategorieen und nur diese, — und dieselben daher in dieser Beziehung recht eigentlich das Absolute. — Aber sollten Sie auch in diesem Begriffe des Wahren nicht Selber die Willkührlichkeit der Abstraktion inne werden, mit der Sie in ihm nur das Form-Allgemeine anerkennen, — wenn Sie Sich auch nur der historischen Stellung erinnern wollen, die schon seit Platon und Aristoteles die Idee des Guten in der Spekulation erhalten hat, — nicht das wesentlich Allgemeine jeden Dinges, worin es seine eigene Vollendung, seinen eigenen „Zweck" erreicht, und das somit zugleich auch das Gute, das in ihm Gute ist: — wonach also eine solchergestalt in allen Specifikationen der Kategorieen das Wahre, welches zugleich das Gute ist, setzende Gottheit auch nicht mehr unter Prädikaten gedacht werden kann, welche mit dem Be-

*) Metaphysik, S. 559—563.

griffe des wahren, — (guten) — Gottes unverträglich sind? Auch hier scheint mir das Absehen vom Wirklichen und seinem universalen Zeugnisse des Ineinanderseins jener beiden Bestimmungen nur ein beliebiges, nicht in der Nothwendigkeit der Sache gegründetes: der Gegensatz von Wahrem und Gutem, wie der von Form- und Real-Absolutem, wird im Begriffe beider nicht gefunden; er wird gemacht, — um ihn dann nach einem Umwege wieder aufheben zu können.

Zur Dreieinigkeit ferner, von der Metaphysik aus betrachtet, bleibt Ihnen keine andere Prämisse, als die: daß, „da alles reale Dasein in einem Specificiren der leeren metaphysischen Unendlichkeit besteht, auch das Urwirkliche, d. h. der persönliche Gott, sich selbst oder seine eigene Persönlichkeit, zunächst in quantitativer Form, durch eine Specifikation setzen muß, die als gleich ewig mit seinem Wesen zu setzen ist" („die drei Grundfragen" in dieser Zeitschrift I. S. 200). „Dieser Moment der Specifikation kann aber nicht die Einheit, als solche, sein; diese nämlich würde mit der Abstraktion des Begriffes ununterscheidbar zusammenfallen, und also gar keine wirkliche Specifikation geben. Es kann ebenso wenig die Zweiheit sein, da durch diese der absolute Gegensatz und Widerspruch in das Urwesen gesetzt würde: es kann, wenn das Urwesen in sich Eins und ungetheilt bleiben und dennoch einer unendlichen, qualitativen Vielheit und Mannigfaltigkeit als aus ihm zu erzeugend Raum geben soll, kein anderer, als die Dreiheit sein" („über die Persönlichkeit Gottes" ebendaselbst Bd. III. S. 358. 59. Vergl. Metaphysik S. 303 ff. 313 ff. 561).

Aber wie weit sind alle diese Bestimmungen davon entfernt, — ein Punkt, den Sie Selber sorgfältig in's Licht setzen, — auch nur den spekulativ theologischen Bestimmungen der göttlichen Dreieinigkeit zu genügen, vielweniger den speciellen des kirchlichen Dogma! Woher sind diese nun zu schöpfen?

Endlich für den Begriff „des Selbstbewußtseins oder der freien Persönlichkeit" Gottes kann von der Metaphysik aus gleichfalls nur die ungenügende Prämisse erreicht werden: daß „vermöge der

Immanenz des formalen Princips" (des Gedankensystems der Kategorieen) „im absoluten Wesen, dieß Urwesen nothwendiger Weise die Gestalt des Selbstbewußtseins, der freien Persönlichkeit haben müsse" (Zeitschrift Bd. I. S. 114. Vgl. Metaphysik S. 559. 60). Hier liegt die ganz plausible und unverwerfliche Reflexion zu Grunde, daß sich die Existenz jener Totalität, jenes Gedankensystems der Kategorieen in der Realwelt, wie in unserm eigenen Denken, nur unter Voraussetzung eines ursprünglichen Denkens im Urwesen völlig erklären lasse. Dennoch entgeht Ihnen am Allermindesten, wie wenig der Gedankengehalt einer solchen Reflexion genüge, wie wenig auch durch ausgeführtere Analyse derselben sich hoffen lasse, auf ihn den Begriff und Erweis der mit Gottes Substanz und Natur sich durchdringenden Geistigkeit und Bewußtheit, oder vollends seiner „freien Persönlichkeit" zu gründen.

So erneuert sich um so dringender die Frage, welches Gegebene, welche Prämisse Sie dem für jenen Beweis nöthig werdenden dialektischen Processe zu Grunde legen können, da Sie die Universalwirklichkeit hinweggeworfen haben, da sie Ihnen metaphysisch in der Negativität der Kategorieenwelt verflüchtigt worden ist?

Es bleibt Ihnen durchaus folgerichtig Nichts, als „die Glaubenserfahrung des Christenthums" (Metaphysik S. 563), und, — auf dessen spekulative „Rechtfertigung" Sie in Ihrer letzten Schrift ganz unverholen sich stützen und es zum Ausgangspunkte Ihrer eigenen Beweise machen, — das „kirchliche Dogma" in der weiteren philosophischen Ausbildung, welche es besonders bei Augustinus gefunden, die dann ferner in den Mystikern, am Klarsten in Jacob Böhme, ein ergänzendes Ingredienz erhält, solchergestalt hinzufügt, was Ihnen an dem wahren philosophischen Gottesbegriffe noch zu fehlen scheint, und dadurch Ihnen die eigentliche Grundlage wird, um Ihre eigene Lehre von der Trinität und der Schöpfung daran zu entwickeln *) und bis an ein Ziel

*) Ich vermuthe nicht, daß Sie mir die Pflicht auferlegen werden, obige Behauptung mit einzelnen Belegen aus Ihrer jüngsten Schrift zu erhärten. Jedem Leser, Ihnen Selbst, muß sich die Bemerkung auf-

zu führen, wo erst die Wahrheit und Objektivität Ihres Princips wenigstens an dem Erfolge sich zeigen könnte, wo nämlich aus der überempirischen „Aeonenwelt" der Uebertritt in die wirkliche beginnt, und mit ihm die Frage, ob man sie erklären könne aus jenen Principien! Bei dieser bedeutungsvollen Stelle (S. 348) brechen Sie die Untersuchung mit den nicht minder charakteristischen Worten ab, daß Sie „ihr Einhalt thun müßten, um Sich nicht der Versuchung auszusetzen, Ungewisses und unzureichend Erkanntes, mit Solchem, was Sie klar und bestimmt erkannt zu haben glauben, zu vermengen". Höchlich macht diese Zurückhaltung Ihrer wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit Ehre; demungeachtet, ist denn Etwas „klar und bestimmt erkannt", was nicht die Probe der Wirklichkeit bestanden, hier, was nicht die Wirklichkeit erklärt, begriffen hätte?

Mag man daher auch Ihren aus den dogmatischen Bestimmungen der Kirchenlehre herausgewickelten Philosophemen an sich einen bedeutenden Gehalt zugestehen, wie ich mit bereitwilligster Anerkennung es thue; mag man darin außerdem noch, wie ich gleichfalls der Meinung bin, ein großes und selbstständiges Verdienst erblicken, daß Sie in diesem Werke, wie sonst schon vielfach, auf die tiefe, auch spekulative Bedeutung der Offenbarungslehren hinweisen: so tragen doch alle jene Beweisführungen, wie ingeniös und in ihrem Bereiche unbestreitbar sie durchgeführt sein mögen, für mich den unüberwindlichen Mangel an sich, keine allgemeinen Vernunftbeweise zu sein in jenem realen Sinne, daß das Universum selbst, die Natur und der endliche Geist in ihren allgemeinen Grunderscheinungen die Prämissen für Lehren gewor-

drängen, daß besonders in der letzten Hälfte derselben, wo Sie Ihre eigene Ansicht über die erwähnten Hauptbestimmungen der spekulativen Theologie darlegen, statt einer objektiv gehaltenen, rein wissenschaftlichen Beweisführung aus allgemeinen Gründen, wo Ein Princip in innerer Entfaltung alle seine Folgerungen darlegt, es immer neu wieder ansetzende und Neues aus jenem dogmatischen und historischen Vorrath aufnehmende Reflexionen sind, durch die Ihre Untersuchung von der Stelle gebracht wird!

den sind und deren Garantie übernommen haben, welche, wenn objektiv begründet, eine völlig veränderte und um ein Wesentliches erweiterte Ansicht von diesem Universum uns gewähren müßten. In jener Gestalt jedoch können sie eigentlich nur einer philosophischen Auslegung christlich religiöser Vorstellungen gleichgehalten werden, deren Autorität doch immer blos bittweise angesprochen werden kann. Denn was haben diese an sich mit metaphysischen Principien, mit spekulativer Theologie zu thun? Auch Ihre mehrmals dafür geltend gemachte Bemerkung über den tiefen spekulativen Instinkt der christlichen Orthodoxie möchte hier wenig frommen; denn selbst daraus ergiebt sich das Zugeständniß, daß aus ganz andern, schlechthin von ihr unabhängigen, universalen Erkenntnißquellen vorher schon ausgemacht sei, was auch in göttlichen Dingen spekulativ als wahr anzuerkennen wäre. —

Für jetzt zur Kürze gedrängt, muß ich auf die Prüfung der neuen und eigenthümlichen Ideen verzichten, welche, wenn auch nur auf dem bezeichneten Wege gefunden, doch als an sich höchst bedeutungsvolle, Ihr neuestes Werk uns gebracht hat: ich meine den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung, der Aeonenwelt, und die mit deren Hülfe neu umgebildete Trinitätslehre. In diesen erblicke ich die Gründe eines wesentlichen und tiefer führenden Einverständnisses unserer Weltansichten, wenn auch unsere metaphysischen Principien entgegengesetzte, ja direkt sich aufhebende, stets waren und wohl auch bleiben werden. Jenes erfreulichere Geschäft möge einer andern Abhandlung überlassen werden, in welcher ich eben darum auch zu meiner wahren Erleichterung des hier herrschenden polemischen Tones mich werde enthalten können. Und diese Ausgleichung zwischen uns im Ganzen unserer Weltansichten hatte ich bestimmt im Auge, als ich Sie am Schlusse eines früheren Sendschreibens in dieser Zeitschrift (IV. S. 73) dringend einlud, Ihre Philosophie in vollständiger Ausführung, in einer „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften," uns vorzuführen. Es schien mir, — und noch bin ich dieser Meinung, — das einzige Mittel, mit dem, wie ich nun einmal urtheilen muß, subjektiven und erkünstelten Standpunkt Ihrer Metaphysik zu ver-

söhnen, wenn Ihnen die Nachweisung gelänge, welche großen und bisher noch nicht gewonnenen Ergebnisse Sie auf Ihrem Umwege erbeutet haben. Außerdem überdachte ich noch, und bedenke es abermals, daß ein philosophischer Genius, ein energischer, nicht ablassender Scharfsinn, wie die Ihrigen, beide in so seltenem Grade und so eigenthümlich, sich nicht schlechthin täuschen können in dem spekulativen Funde, den sie gemacht und dem sie vertrauen. Sie wissen, nicht wir, was sie daraus machen können; wir haben es abzuwarten! In diesem und in manchem andern Betracht möchte ich Sie mit Herbart vergleichen. Was er aus dem Fichte'schen Nachlaß aufnahm, war die ganz richtige Grundevidenz des Widerspruchs im (abstrakten, leeren) Ich; daraus faßte er allgemeiner seine Aufgabe der Metaphysik, die Widersprüche im Gegebenen aufzulösen. Wie viel Scharfsinniges, Eigenthümliches, in begränztem Umkreise Wahres hat er aus jenen Anfängen entwickelt! Sie, ich weiß es, erkennen seine Resultate nicht an: für mich haben sie ihre Stelle in meiner Metaphysik, und eine bleibende Bedeutung für die Zukunft. Gleicherweise haben Sie aus Hegel's dialektischer Behandlung der Kategorieen, deren jede zugleich „als eine metaphysische Definition des Absoluten oder Gottes angesehen werden kann" (Hegel's Encykl. §. 85.), die ihr zu Grunde liegende Wahrheit schärfer herausgehoben, daß die innere Totalität dieser Kategorieen (denn daß sie nur so, als geschlossenes System, zu fassen sind, hat eben Hegel gezeigt) das schlechthin Unabstrahirbare, nicht Hinwegzudenkende, schlechthin Erste und Ursprüngliche, also Absolute, im Denken, aber da sie doch noch Nichts sind, das negativ Absolute sei. Dieß ist Ihre Evidenz, die ich nicht bestreite, nur noch ein Anderes zugleich darin finde, welches Sie nicht sowohl abläugnen, als nur späterhin nachzubringen sich vorbehalten, die Evidenz nämlich, daß jene unabstrahirbaren Formen des Seins nicht ohne ein Seiendes, und durch sein Sein gesetzt, also nur als die Grundprädikate und ursprünglichsten Selbstbestimmungen desselben denkbar seien. Dadurch ergiebt sich, was an Ihrer Metaphysik durchaus wahr und evident, sogleich aber in einen weitern Zusammenhang aufzunehmen ist,

(wie ich denn das Resultat der Ihrigen, auch in einer sogleich anzugebenden speciellen Beziehung, in meiner Metaphysik mitzubesitzen glaube), und nur durch seine beschränkte oder willkührliche Fassung mangelhaft wird. Aber diese Selbstisolirung vielleicht hat Sie vermocht, auf Grundbegriffe aufmerksam zu werden, deren Einführung in die Reihe der allgemeinen Vernunftkategorieen Sie als Ihr eigenthümliches Verdienst ansprechen. In der Kategorie der Qualität sind Sie noch tiefer, als Hegel, in den Begriff des Seins eingegangen: das Seiende ist nur dadurch, daß ein unbestimmbar Anderes, „Unendliches", außer ihm ist, welches sich ebenso sehr von einander unterscheidet, wie doch, blos als Seiendes, nicht unterschieden ist (Metaphysik S. 164. 65): so ist es nur als zählbare Größe zu fassen, und der Begriff der Zahl ist daher ein durchaus universaler alles Seienden, welches sein specifisches Wesen nur in einer specifischen Grundzahl ausdrücken kann (S. 168 ff. 272 ff.). Aber dieß unendliche Seiende, als specificirt und unterschieden, kann nur in einem Nebeneinander der Ausdehnung, als Räumliches, kann nur in dem Nacheinander einer Dauer, als Zeitliches existiren: der Raum- und Zeitbegriff sind die gleichfalls durchaus universalen Formen des Seins. Eine Behauptung, welche, wie Sie wissen, ich ebenso richtig, als den Beweis davon in Ihrer Metaphysik nicht geleistet finde. Mir liegt der Begriff von Raum und Dauer — (Zeit, Zeitlichkeit bedeutet für mich etwas Anderes, der in die Vorstellung einer schlechten Unendlichkeit verlaufende Wechsel eines scheinbaren Entstehens und Vergehens) — schon im Begriffe des Seienden, der sich selbst setzenden Urposition, die sich damit zugleich als eine gegen Anderes Behauptende, Undurchdringliche, und als Beharrliche, Dauernde setzt, welcher Effekt ihrer realen Setzung angeschaut, oder als Grundlage der Empfindung, die Anschauung von Raum und Dauer giebt; daher Kant immerhin Recht behält, wenn er Raum und Zeit als die ursprünglichen Anschauungsformen alles Wirklichen bezeichnet, ohne daß damit freilich weder eine Trennung, ein Gegensatz zwischen Anschauung und Verstand mitgesetzt wäre, noch die Behauptung von der bloßen Subjektivität jener Anschauungsformen

daraus folgen würde. Wenn Sie daher („Problem der Geg." S. 180. 81) mir zu bedenken geben, daß der Begriff des Zweckes (der Zweckverknüpfung im Universum) nur auf der dialektischen Aufhebung des Raum= und Zeitbegriffes beruhe: so darf ich erwiedern, daß die Ontologie dieß mit Ihnen lehre, ja daß sie eine ihr eigenthümliche Beweisführung darauf gründet, das Absolute, als Zwecksetzendes, nicht nur als eine, die realen Raum= und Zeitunterschiede setzende, sondern auch diese Trennung und den Unterschied derselben überwindende, in ideelle Einheit aufhebende Macht nachzuweisen. Und sie darf jenen Beweis aus Einem, ungetheiltem Principe gegeben zu haben behaupten, da sie mit dem Begriffe der sich selbst setzenden Urposition, des Wesens, als des Grundes, der Substanz, und wie die sich steigernden Kategorieen weiter heißen, in denen der Begriff des Seienden immer tiefer und wesentlicher bestimmt wird, auch implicite den seiner Raum= und Zeit**erfüllung** zu besitzen glaubt, während die besondere Erörterung von Raum und Zeit innerhalb der Ontologie mehr nur in dem negativen Geschäfte bestehen kann, den Widerspruch eines leeren Raumes und einer leeren Zeit nachzuweisen, als beide, wie von Ihnen geschieht, als „seiendes Nichtsein" ausdrücklich in ihrer Absonderung vom Seienden zu behandeln (Metaph. S. 19). **Jenen** Beweis führt nun die Ontologie unter dem allgemeinen Kategorieenverhältniß von Gehalt und Form aus, indem sie nachweist (§. 155. 156.) „daß der Gehalt" (das Seiende), „indem er in die **Form** eingeht" (sich selbst auf specifische Weise setzt), „ein in **Raum** und **Zeit bestimmter** wird, oder, was dasselbe bedeutet, Raum und Zeit, auf eine durchaus specifische Weise, **setzend** erfüllt". So hat meines Erachtens die Ontologie ihrem Standpunkte gemäß Raum und Zeit vollkommen erschöpfend „abgeleitet", wenn überhaupt von „Ableitung" dessen die Rede sein kann, welchem für sich selbst gar keine Existenz zugestanden wird, — während sie freilich die weitern Bestimmungen am Raume, welche Sie in Ihre Metaphysik aufnehmen, wie Schwere, Polarität und Cohäsion, Chemismus, mit ihrem guten Rechte, meine ich, der Naturphilosophie zuweist, weil sie nicht mehr aus dem Begriffe des Seienden, Realen, schlechthin, sondern der qualitativ **unterschiedenen** Körperlichkeit hervorgehen, — was nicht mehr metaphysisch ist. —

(Schluß im nächsten Heft.)

Der Uebergang von dem idealistischen Pantheismus der Hegel'schen Philosophie zum Theismus,

mit besonderer Rücksicht auf die Schrift:

Die Hegel'sche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung von Georg Andreas Gabler. I. Heft. Berlin 1843.

Von

Dr. K. Ph. Fischer, Professor in Erlangen.

Schon in seiner Schrift: „die Idee der Gottheit" (Stuttgart 1839) *) hat Ref. die innere Nothwendigkeit zu erweisen gesucht, mit welcher der idealistische Pantheismus der Hegel'schen Philosophie, welche die Gottheit nur als absoluten Geist der Welt faßt, zu der dem Begriffe des Absoluten entsprechenden theistischen Idee Gottes als „an und für sich seienden" und mithin selbstständigen und selbstbewußten Urgeistes sich fortbilde. Konnte er damals S. XXV nur den frühvollendeten Billroth als theistischen Forscher aus der Hegel'schen Schule bezeichnen, indem er nur die Befriedigung fand, die Idee der unsterblichen Persönlichkeit des

*) Nach der Absendung dieser Abhandlung kam mir die Angabe, die Herr Professor Michelet (in seiner „Entwicklungsgeschichte der neuesten Philosophie" 1843) von meiner Theorie macht, zu Gesichte. Ich fand aber seine Darstellung meiner Ansicht in so hohem Grade einseitig und unwahr, daß ich, um sie zu widerlegen, den spekulativ theologischen Theil meiner Metaphysik und namentlich meine Abhandlung: „Die Idee der Gottheit" in ihrem ganzen Zusammenhange wiederholen müßte.

Anm. des Verf.

Menschen, von Hegel's geistvollsten Schülern, vor allen von Göschel und nach ihm von Rosenkranz und Gabler, begründet zu sehen: so sieht er nun seine im ersten Hefte seiner Kritik der Strauß'schen Dogmatik ausgesprochene Hoffnung, daß diese Forscher zur Fortbildung des Hegel'schen Pantheismus zum Theismus übergehen werden, — eine Hoffnung, die in der wesentlichen Beziehung dieser Grundprobleme zu einander ihren Grund hatte, — durch die spekulativen Versuche dieser Koryphäen der Hegel'schen Schule bestätigt.

Ohne auf die Erörterungen von Göschel und Rosenkranz einzugehen, von welchen beiden der letztere die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes in einer Recension der Strauß'schen Dogmatik in den Berliner Jahrbüchern mit großer Entschiedenheit geltend machte *), beleuchten wir diese eben erschienene Schrift von Gabler, welche, ob sie gleich unmittelbar eine polemische und apologetische Richtung hat, dennoch hauptsächlich durch die Energie des Gemüths und des Geistes, womit der verehrte Verfasser den Pantheismus überwindet und den Theismus begründet, die Achtung und Beachtung aller wahrheitsliebenden Denker verdient.

Wir übergehen die Kritik, mit welcher Gabler die Hegel'sche Philosophie oder vielmehr seine höchst eigenthümliche „Fassung" derselben gegen die in ihrer Sphäre verdienstvollen logischen Untersuchungen eines andern achtungswerthen Denkers vertheidigt, und folgen dem erstern auf das Gebiet der spekulativen Dialektik, wodurch er den erwähnten Uebergang begründet.

Da das Princip des mit dem Sein identischen, alle wahrhafte Realität durch seine innere Fortbestimmung producirenden reinen Denkens die Anerkennung einer von der Subjektivität weder gesetzten, noch von ihr idealisirten Objektivität und eines absoluten Ursubjektes unmöglich macht und einen Idealismus des Begriffs

---

*) Wie schwer es ihm aber wurde, auch nur Hindeutungen auf den Theismus in Hegel's System zu finden, erhellt schon daraus, daß er, um seinem verehrten Meister die „theistische" Idee zu vindiciren, Aeußerungen desselben aus einem Briefe mittheilte.

zum Resultate hat, der sich so wenig rechtfertigen läßt, wie jenes Princip selbst, so hat der Verfasser wohl gethan, daß er vor allem S. 11 „alles menschliche Denken für ein nur nachkommendes und reproducirendes Denken des ursprünglichen (göttlichen) Denkens und ursprünglich schon Vorgedachten und mithin nur für ein Erkennen Dessen, was schon ist", erklärt. —

Weil nun aber ohne eine innere Verwandtschaft, oder eine wesentliche Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen jener an diesen weder glauben, noch ihn wissenschaftlich erforschen würde, so muß man entweder auf jene substanzielle und reflexive Richtung der Vernunft zu der Gottheit oder zu ihrem absoluten Gegenstande verzichten oder sie für eine Täuschung erklären, und zum Atheismus, den der Verf. vortrefflich als „Verrücktheit" bezeichnet, übergehen oder aber zu der Einsicht fortschreiten, daß „der ursprüngliche Inhalt der ewigen (absoluten) Vernunft oder des Logos seiner Möglichkeit nach schon in unserem Geiste enthalten ist und unsere eigene innerste Wahrheit begründet und daß daher unser freies Denken mit ihm in Inhalt und Form coindicirt" (oder vielmehr zusammenstimmt).

Sofern nun aber dieses spekulative Erkennen, „als höchste Stufe", die ihm untergeordneten Formen: „die sinnliche Gewißheit, die Reflexion" (und wohl auch das Gefühl und die innere Anschauung oder Erfahrung) in sich aufbewahrt, „ohne", wie sich der Verf. S. 13 erklärt, „von ihrem wesentlichen Gehalte etwas einzubüßen", und, wie er daselbst fortfährt, „als das tiefste Insichgehen die auf den innersten Grund zurückgehende Erinnerung des denkenden Geistes als seine absolute Reflexion in sich ist, so hat es ein doppeltes Zeugniß der Wahrheit, das eine von der objektiven Welt und ihrer Erkenntniß aus, aber dieß zugleich so, daß die Welt ihre Wahrheit nicht aus sich und von sich selbst aus habe, mithin ein Anderes für sich, wodurch sie ist, den schöpferischen Geist voraussetze, worauf sie hinweist, und den sie verkündigt; das andere das Zeugniß des Geistes selbst, das Zeugniß des zunächst endlichen, aber in seiner Erkenntniß seine eigene innere Unendlichkeit und seinen göttlichen Ursprung erfassenden Geistes von

sich selbst, daß die Wahrheit in ihm und daß sie seine eigene, angestammte und von seinem Wesen unzertrennliche Wahrheit sei". So der Verfasser.

Durch diese Begriffsbestimmung ist ebensosehr der logische Idealismus widerlegt, welcher den absoluten Inhalt auf die absolute Form reducirt und die Welt zu einer nur durch das Denken und für dasselbe wirklichen Objektivität subjektivirt und die Gottheit auf den absoluten Begriff reducirt, wie der einseitige Empirismus, welcher S. 196 „die äußere Erfahrung als die eigentliche Quelle unserer Erkenntniß" betrachtet, ohne zur Idee der innern Unendlichkeit oder Universalität des Gott ähnlichen, die Wahrheit der Möglichkeit nach in sich enthaltenden und sich ihrer entsprechenden Form und ihres Systems im freien Verhältniß zur Welt und zu der Gottheit durch seine theoretische Selbstbestimmung bewußt werdenden menschlichen Geistes sich zu erheben.

Aus diesem in der Vernunft des Menschen selbst begründeten wesentlichen Verhältnisse zu dem Absoluten folgt die Realität des religiösen Bewußtseins, daher der Verfasser nach dem Vorgange aller spekulativen Philosophen nicht das „Dasein" Gottes zu beweisen oder die Idee Gottes erst „hervorzubringen", sondern vielmehr die dieser wesentlichen Vernunfterkenntniß entsprechende Form der absoluten Idee oder ihre Wahrheit oder wahre Erfassung wissenschaftlich zu bestimmen bemüht ist. Nur die äußerste Geistlosigkeit und Unbilligkeit kann fordern, daß in einer religionsphilosophischen Theorie die Idee des Absoluten nicht einmal in der unbestimmtesten Form, in welcher sie den abstrakten Pantheismus begründet, der stufenweisen Entwicklung des Gottesbegriffs vorausgesetzt werde, und daß die Beweise Gottes nicht die Wahrheit seiner der Vernunft wesentlichen Idee darzuthun, sondern dem Atheismus, (der mit der absoluten Einheit, welche das Princip jedes Vernunftsystems ist, auf das vernünftige Denken selbst verzichtet,) das Dasein Gottes anzudemonstriren und ihn zur Anerkennung der Vernunftwahrheit zu zwingen habe. Wer die absolute Einheit, ohne welche alles systematische Denken unmöglich wird, für eine subjektive unreale Vorstellung hält, der ist vernünf-

tiger Weise nicht zu widerlegen und zu überzeugen; wer aber den Gedanken derselben als wesentliche Idee anerkennt und der Wahrheit oder Realität des Vernunftwissens mehr traut, als seiner sinnlichen Erfahrung, für welche jene absolute Einheit nicht Problem ist, der wird sich durch die Dialektik des vernünftigen Wissens überzeugen, in welcher Form oder Bestimmtheit dieselbe in der ihr als absolutem Principe entsprechenden Gestalt erfaßt werden müsse, ob in der Form der Substanz, als Grundwesens, oder der Urkraft oder des Ursubjekts, als Urgeistes?

Da der Zweifel an der objektiven Wahrheit oder der Realität der absoluten Idee, welche die Vernunft mit innerer Nothwendigkeit erfaßt, auf der dualistischen Scheidung des Denkens vom Sein beruht, welche alles vernünftige Wissen unmöglich macht, so hat der Verfasser alles Recht gegen die vermeintliche Unmöglichkeit eines wahren Erkennens zu protestiren. Wie nun die Analyse des der Menschheit wesentlichen religiösen Selbstbewußtseins auf das mit ihm gesetzte Gottesbewußtsein zurückführt, so daß die Vernunft der Realität des letztern so gewiß ist, wie der Realität des ersteren, so verdient es eine besondere Anerkennung: daß der Verf. in der freiesten, aber innigsten Einheit mit dem religiösen oder bestimmt: mit dem christlichen Glauben zu philosophiren sich bewußt ist (S. IX. X.), und daher in jenem als innerer religiöser Erfahrung die substanzielle Voraussetzung des spekulativen Erkennens anerkennt!

Hören wir ihn darüber selbst!

„Woher", sagt er S. 63—65, nachdem er seinem die Möglichkeit des spekulativen Wissens bestreitenden Gegner, die im Innern des Geistes lebende absolute Idee nachgewiesen hat, „woher also die Idee Gottes auch ohne Beweis und vor demselben? Eben daher, wo sie sich auch findet, aus dem Innern, dem Geiste des Menschen selbst, dem sie schon ursprünglich und als seine eigene Wahrheit inwohnt und angehört. Und wie nur hier und nirgend anders „die tiefsinnige Anschauung des Glaubens" sie finden kann und zum Bewußtsein erweckt, eben so und nicht anders auch das in's Innerste gehende Denken der Philosophie, der in sich selbst auf den Grund seiner Wahrheit zurückgehende und ihn, was der

Glaube zunächst nicht thut, auch denkende, auslegende Geist. Und wäre sie da nicht, wo wir sagen, wäre sie nicht an sich schon im menschlichen Geiste überhaupt, wohnete nicht der Geist Gottes, wie die Schrift sagt, schon in uns, als seinem Tempel: so könnte ihr Finden eben so wenig der Anschauung des Glaubens, als dem Denken der Philosophie gelingen, so wenig als aus einem Gefäße irgend etwas hervorgeht, was nicht darinnen ist".

„So wenig aber der Glaube zu der ihn ergreifenden und erfüllenden Idee Gottes in ihrer Wahrheit und Lebendigkeit ohne einen Akt innerer Erkenntniß und Erleuchtung gelangt, ebenso wenig auch die Philosophie; und der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß, was der Glaube als das absolut ihn Befriedigende in unmittelbarer Selbstgewißheit und in der Concentration seines Inhaltes so besitzt, daß er zwar das Factum des Besitzes in seinem innersten Gefühle hat, den substanziellen Kern und Inhalt aber seiner innerlich angeschauten und gefühlten Idee nicht auch in seinen reinen Gedankenbestimmungen sich zu verdeutlichen und zum bestimmten Wissen zu bringen pflegt, weil er damit an der Integrität seines Besitzes etwas zu verlieren fürchtet, was für das intensive, concentrirte Gefühl auch richtig ist, — daß eben diesen Inhalt die Philosophie und zwar durch das Organ eines in seine Innerlichkeit reflektirten, aber selbst besonnenen und seiner selbst auf dem Boden der schon innerlich zu Grunde liegenden Wahrheit mächtig bleibenden Denkens (weßhalb auch das Geschäft der Philosophie schwerer und mühsamer, als das des Glaubens ist) auch in den dem Inhalte schon an und für sich zukommenden Bestimmungen zu seiner vollständigen Entwicklung und Auslegung und damit zu derjenigen Form (εἶδος) zu bringen bemüht ist, in welcher, als der allein vollkommenen und in sich vollendeten, dem absoluten Inhalte selbst allein angemessenen, auch das erkennende Denken seine letzte Befriedigung findet. Aber auch umgekehrt: gleichwie der Glaube für seinen Inhalt ebenfalls der Lehre und Auslegung bedürftig ist, und mit jeder erhaltenen Erkenntniß sich selbst wieder in der Gewißheit seines Gefühles stärkt und von neuem belebt, eben so bedarf die Philosophie auf ihrem

Wege der Entwicklung und Vermittlung auch der Vereinigung und Zusammenfassung der gewonnenen Denkbestimmungen und der Rückkehr zur Unmittelbarkeit und Totalität und thut dieses nicht blos am Ende der durchlaufenen Bahn, sondern hat auch innerhalb derselben von Stufe zu Stufe, im Wechsel von Bewegung und Ruhe, ihre das Entwickelte zusammenfassenden Einheiten und die Vermittlung abschließenden Punkte. Die Idee selbst aber ist schon, weil sie an und für sich ist, oder vielmehr Gottes eigenes Werk und hat nicht erst auf uns gewartet, bis wir sie hervorbringen oder schaffen. So wenig als Gott selbst, der die absolute Lebendigkeit und Wirklichkeit ist, durch unser Glauben oder Denken erst hervorgebracht wird, eben so wenig auch die Idee Gottes." So der Verfasser!

Indem er nun zur Bestimmung des Absoluten selbst fortgeht, zeigt er: daß dasselbe nur für das philosophische Erkennen in der Wahrheit der ihm adäquaten Idee Resultat sei, an sich selbst aber habe es als absoluter ewiger Geist keine Voraussetzung, weil es sonst nicht Absolutes wäre. „Insofern wir daher den Gedanken des Absoluten auch für uns denkend erneuern oder reproduciren, können auch wir ihm keine Voraussetzung geben"; und er erklärt sich daher entschieden gegen das Princip des Seins als objektiven Anfangs, da dieses vielmehr seinem Begriffe nach ein gesetztes (oder ein gewordenes) sei und mithin das Absolute oder den absoluten Geist, durch den es gesetzt sei, als Schöpfer voraussetze. Daher könne nur die propädeutische Wissenschaft, welche dazu diene, das Denken des Anfängers auf den Standpunkt der Sache und ihres objektiven Begriffs zu erheben, von einem subjektiven Anfange beginnen, während die wahre Wissenschaft von einem objektiven Anfange als an sich selbst absolutem Principe beginne.

Ist die Philosophie überhaupt Wissenschaft der Principien, so sei „ihre bestimmte Aufgabe, zu deren Lösung das Bedürfniß des Denkens selbst: der Trieb nach Einheit treibe, die vielen Principien selbst und durch sie alles Uebrige aus Einem obersten und höchsten Principe zu erklären."

„Auf dem Wege der Abstraktion", fährt er S. 120 fort, ver-

mag das Denken wohl diese Einheit und Allgemeinheit alsbald zu gewinnen, aber nur durch Weglassung des bestimmten und besondern Inhaltes, und hat dann auch an dem Gewonnenen blos etwas Leeres und Inhaltloses, eine abstrakte, blos formale Allgemeinheit. Es kommt darauf an, diesen Inhalt in seiner Bestimmtheit und gleichwohl in seiner Vermittlung und Unterordnung unter das höchste Princip zu erhalten. Das Eine aber, aus welchem Alles seinen Ursprung, wie seine Ableitung und Erklärung hat, ist, was alle Welt Gott nennt, wie er auch näher gefaßt und bestimmt werden möge, und die Philosophie das Absolute, in dessen Fassung zugleich das tiefste philosophische Denken selbst seine letzte, absolute Befriedigung durch die gefundene Lösung der vorgefundenen Räthsel und Widersprüche erhalten soll. Daß ein solches Eines sei, ist überflüssig noch besonders beweisen zu wollen; denn jedes Denken und Bewußtsein hat es schon und vermag es nicht von sich abzuweisen, da es mit dem eigenen substanziellen Leben des Geistes auf das Innigste zusammenhängt. Gott absolut läugnen zu wollen, wäre Verrücktheit. Wenn es einen Atheismus giebt, kann er sich nur auf irgend eine bestimmte Fassung Gottes oder Folge einer solchen Fassung beziehen; und in diesem Sinne sind allerdings diejenigen, welche ihre Fassungsweise für die allein rechte erklärten, von jeher nicht müßig gewesen, Andern den Schimpfnamen Atheisten *) zu geben."

„Alles kommt aber darauf an, wie das Eine als das Erste und Ursprüngliche gefaßt, oder als was es nach solcher Fassung bestimmt werde, um dem Bewußtsein wirklich seine absolute Befriedigung zu gewähren. Hierin aber oder in der Art und Weise, wie das Absolute für das Wissen und Bewußtsein ist, tritt zwischen Religion und Philosophie ein Unterschied ein, ohne daß jedoch die Philosophie darum aufhörte, religiös zu sein und den Grundton der Religion verlöre."

---

*) Dieser Vorwurf ist in unserer Zeit jedoch seltner geworden, da man zur Einsicht gekommen ist, daß es sich auf wissenschaftlichem Standpunkte nur fragt, ob man pantheistisch oder theistisch zu denken habe.

Da nun das Absolute nur als an und für sich seiendes Ganzes oder als subjektive selbstbewußte Totalität freies, sich auf sich selbst beziehendes Princip der Objektivität sein kann, und mithin ebensosehr und zwar in höherem Sinne als absolute Einheit seiner selbst wie der Welt in der seinem Begriffe adäquaten Weise zu begreifen ist, so bemerkt der Verfasser S. 123 vortrefflich, daß Gottes Verhältniß zur Welt unmöglich durch die Abstraktion erfaßt werde, wornach er als das Unbedingte oder Unendliche dem bedingten, endlichen Dasein gegenübergestellt und mithin selbst zu einem Glied des Gegensatzes herabgesetzt wird, wornach er nur relatives Princip der Welt wäre, welches an dieser letztern sein nothwendiges Correlat und Complement hätte. Vielmehr ist Gott nur dadurch absolutes alles bedingendes Urwesen oder populär ausgedrückt das allervollkommenste Wesen und als solches Schöpfer der Welt, daß er in seiner Unendlichkeit in sich selbst vollendeter Urgeist ist (Deus omnibus numeris absolutus), welcher als solcher die Objektivität begründet und begreift.

Daher findet sich der Verfasser durch die substanzielle Erfassung des Absoluten, wornach es nur als das gleiche Wesen (die identische Substanz) oder die Indifferenz von Sein und Denken, von Objektivem und Subjektivem vorgestellt wird, unbefriedigt, und fordert, daß über diese neutrale und mithin unlebendige und ungeistige Einheit hinaus und zum Begriffe der absoluten Einheit fortgegangen werde, welche S. 128 „durch ihre Selbstunterscheidung in sich und von sich" (durch ihre innere Selbstbestimmung und durch die Offenbarung ihrer selbst) „den Unterschied ebensosehr setze, wie sie in dem von ihr gesetzten" (innern) „Unterschiede" (in dessen Bestimmtheit sie an und für sich existirt) „und Gegensatze" (der Objektivität) sich mit sich selbst vermittle und mithin" (im Verhältniß zu sich und zu der Welt) „sich selbst gleich bleibe und sich auf sich beziehe." „Und," fährt der Verf. S. 129 fort, „wir behaupten, daß die Erkenntniß eines absoluten Einen von solcher Beschaffenheit die nothwendige höchste Forderung und Aufgabe der Philosophie sei, und nur durch deren adäquate Lösung auch dem erkennenden Denken seine letzte und höchste Befriedigung, welche die

Religion schon unmittelbar hat, gewährt werde. Es läßt sich aber alsbald erkennen, ohne hier noch weiter zu gehen, daß nur ein Selbst und ein Thätiges und zwar ein Absolut-Thätiges und Lebendiges das geforderte Erste und Ursprüngliche sein könne. Wenn im Dualismus Denken und Ausdehnung als die beiden absolut verschiedenen Substanzen bestimmt werden, so haben sie eben damit doch Eines schon miteinander gemein, nämlich die Substantialität selbst, und es wäre die Frage, einmal, was diese an ihr selbst sei, was es schlechthin heiße, Substanz sein, und zweitens, wie sie ihrem Begriffe nach in ihrer Einheit mit sich doch auch des absoluten Unterschiedes und Gegensatzes fähig werde. Hier aber zeigt sich alsbald, daß man mit dem Begriffe der bloßen Substanz nicht vom Flecke kommt und die Substanz mithin selbst nicht der höchste Begriff, noch der adäquate und erschöpfende Ausdruck des Absoluten sein könne, sei es, daß sie in ihrer absoluten Selbständigkeit als ein ruhendes wie schlechthin auf sich beruhendes Anund-für-sich-bestimmmt-Seiendes, gegen jede Veränderung Indifferentes, genommen, oder daß ihr auch Thätigkeit, Bewegung und Entwicklung verliehen werde, so lange ihr dabei das Sein selbst noch als ursprünglicher Anfang, Ausgangspunkt und Grundlage gelassen wird. Wird ihr diese Basis aber genommen, so ist sie auch nicht mehr Substanz, noch selbst das Erste und Ursprüngliche, und das Absolute auch nicht in der Definition der Substanz das Erste." So der Verfasser.

Vortrefflich bemerkt er S. 135 gegen den realistischen Pantheismus, welcher die absolute Einheit nur als Urkraft oder Urleben faßt oder wie der Verf. sagt: „die Natur" oder vielmehr eine nur lebendige, natürliche, nicht aber ebensosehr geistige, intelligente Einheit zum Princip der ganzen Philosophie macht: „Das Wissen und Denken, das Bewußtsein überhaupt, kommt erst hinterdrein und windet sich auf irgend eine unerklärliche Weise aus dem Sein heraus, welches dann ein Bewußtsein seiner selbst, d. h. ein bloßer Reflex, ein Spiegel und Vorstellen dessen, was es ist, wird. Insofern dieses ursprüngliche Sein doch zugleich Gott sein soll, so ist es ein werdender, in verschiedenen Evolutionen erst nach und nach

zu sich und zum Wissen von sich gelangender Gott. Dieser Gott, welcher das bewußtlose Sein zu seiner Voraussetzung hat und erst an und aus diesem zu seinem Bewußtsein kommt, ist eigentlich gar nichts Anderes, als der Mensch, dieser der Gott der Naturphilosophie, das das Sein auch vorstellende Wesen; das Denken in der Welt mehr nur ein Accidens an der festen Basis und Substanz des Seins, für die Erklärung schon vom Materialismus her etwas lästig, ja beinahe entbehrlich, wenn nicht das eigene Wissen und Denken wäre und der Erklärung bedürfte. Eine ursprünglich selbstbewußte, denkend selbstthätige, denkend schöpferische Intelligenz als absolut Erstes hat die Naturphilosophie nicht und kann keine nach ihrer Voraussetzung haben."

Nun erklärt es aber der Verfasser S. 142 geradezu für eine Unmöglichkeit, daß das Denken und eine selbstbewußte Intelligenz, wenn sie nicht ursprünglich und selbst das Erste wäre, je später und erst hinterdrein hätte kommen und aus einem bewußtlosen, wenn auch etwa thätigen Sein oder vielmehr einem nur natürlichen (nicht aber geistigen) Principe hätte hervorgehen können. Das natürliche Sein kann allerdings nur die Vermittlung des selbstbewußten Seins, nicht aber der zureichende Grund des Geistes sein, welcher, da Gleiches nur aus Gleichem erklärt werden kann, nur in einer absoluten Intelligenz zu erkennen ist. Es enthält keinen Widerspruch, daß der absolute Geist die Natur setze, da das Leben, welches das Wesen und Resultat ihrer Entwicklung ist, als äußere Offenbarung seines eigenen ewigen Lebens begriffen werden kann, aber aus dem bewußtlos wirkenden Wesen der Natur die Intelligenz abzuleiten und diese mithin für ein Produkt von jener zu erklären, heißt das Wesen und die Idee des Geistes verkennen!

Nun zeigt der Verf. weiter, daß nur eine absolute Intelligenz als thätiges Selbst — denn ein absolutes Thun oder Denken ohne absolutes Subjekt ist unmöglich — dem Begriffe der absoluten Einheit entspricht, welche weder die endlichen Existenzen negirt und zu bloßen Accidenzien ihrer selbst herabsetzt, noch in ebenso

viele absolute selbständige Subjekte zerfällt *), sondern S. 142 in ihrer Selbstbestimmung in sich (in ihrem eigenen intelligenten Leben) „und in ihrer Selbstbethätigung aus sich oder von sich" (in der Weltschöpfung) „nicht außer sich kommt, sondern in allen" (innern) „Unterschieden und Bestimmungen" (oder Offenbarungen) „sich selbst gleich und gegenwärtig bleibt". „Eben darin aber auch nur", fährt der Verf. S. 143 fort, „nicht in einem Spinozistischen Gotte, dessen Grundbestimmung das Sein, und eine blinde, starre Nothwendigkeit ist, vermag auch unser Selbstbewußtsein seine eigene letzte Befriedigung zu finden, dessen absolutes Bedürfniß ein Gott nur als ein ursprünglich selbstbewußtes, intelligentes, denkendes und wissendes Wesen, als ein Alles umfassendes, in Allem mächtiges und Alles, auch unser eigenes Innere, wissend durchdringendes absolutes Selbst und Subjekt ist und sein kann."

Wir sehen demnach, daß und wie der Verf. die Idee des absoluten, sich selbst und die Welt bestimmenden und wissenden Urgeistes und mithin die Idee Gottes begründet, und die Einheit seiner theistischen Philosophie mit dem religiösen Bewußtsein nachweist. Wir vermissen in seinem aller Anerkennung werthen Versuche nur eine schärfere Begriffsbestimmung und Unterscheidung und eine vielseitigere Entwicklung des Grundproblems, dessen Hauptpunkte er mit Energie und Entschiedenheit, wenn auch nicht immer mit vollkommener Klarheit, herorgehoben hat. Aus dem erwähnten Grunde halten wir es für eine Einseitigkeit, daß er das göttliche Leben und die göttliche Liebe auf das Denken Gottes re-

*) Die substanzielle Betrachtungsweise, wornach das Absolute die alles Individuelle und selbst die Subjekte zu bloßen Accidenzien oder unwesentlichen Modifikationen ihrer selbst negirende Substanz ist, schlägt, da das Absolute nach dieser Vorstellung nicht an sich selbst, sondern nur in dem Individuum existirt, in die Vergötterung der letztern um, da es „nur in denselben vorhanden ist", wie sich der Verf. der spekulativen Dogmatik (Strauß) ausdrückt. „Die absolute Actuosität", sagt dieser in dem erwähnten Werke Bd. II. S. 364, „muß als die eigene Selbstthätigkeit der endlichen Agentien anzutreffen sein, sofern außer ihnen" (ex hypothesi) „das Absolute gar nicht vorhanden ist."

ducirt, da es doch auch in dieser Beziehung darauf ankommt, die Unterschiede in der Einheit zu begreifen, und mithin die Ungeschiedenheit jener gleich wesentlichen Bestimmungen nicht als ihre unterschiedslose Identität zu fassen und demnach die erstere in die letztere nicht aufgehen zu lassen oder sie nicht mit ihr zu confundiren. Ist Gott absolute Persönlichkeit, was der Verf. so entschieden geltend macht, daß er sogar S. 72 seiner Menschenähnlichkeit das Wort redet, so ist er ebensosehr als Urwesen oder Urleben und als Urwille oder Urgemüth und mithin ebensosehr nach den Bestimmungen seines (durch ihn als absolutes Princip gesetzten) Seins und seines Willens oder seiner Liebe, wie nach der Bestimmung des Denkens oder Wissens und mithin als Urgeist im bestimmteren Sinne zu erfassen, da ein leb- und willens- oder liebloser Geist ein eben solches „Unding" ist, wie ein geistloses Leben oder Gemüth.

Doch hat der Verf. diese Abstraktheit durch die Innigkeit seines religiösen Bewußtseins und die Kraft seines die Wahrheit des Lebens und Gemüths erforschenden Geistes überall überwunden, wo er sich selbst und die Sache selbst sprechen läßt und nicht im Reflex Hegel'scher Denkweise philosophirt.

Und nun ist es Zeit zu fragen, ob des Verf's „Fassung" des Hegel'schen Systems mit dem Sinn und der Form desselben übereinstimmt oder ob sie eine objektive ist? und ob diejenigen, welche Hegel'n anders verstehen, — und nicht nur seine Gegner, sondern selbst seine Schüler, (Göschel'n etwa ausgenommen,) verstehen ihn anders — ihn mißverstehen? In der Beantwortung dieser Frage verdient vor allem bemerkt zu werden, daß der Verf. in seiner Apologie Hegel's sich fast nie und nirgends auf dessen Schriften bezieht, und sich daher wesentlich anders als Hegel selbst erklärt.

Denn des Verfassers reproducirendes Denken oder bestimmter: der das „göttliche Urdenken und das dadurch gesetzte Sein" (die Objektivität) denkend reproducirende oder erkennende Geist unterscheidet sich erstens von dem göttlichen Geiste und zweitens von der durch diesen gesetzten Welt, wenn er sich gleich ebensosehr

seiner Einheit mit ersterem und letzterer bewußt wird. Diese Einheit ist aber keine Identität, weil nur im Selbstbewußtsein, nicht aber im Bewußtsein Gottes und der Welt das wissende Subjekt und das gewußte Objekt identisch, d. h. eins und dasselbe ist.

Daß sich aber diese Fassung des Denkens und seines Verhältnisses zum Absoluten und zur Objektivität wesentlich von der Hegel'schen Philosophie unterscheidet, wird kein unbefangener Kenner derselben in Abrede stellen.

Denn wer hat entschiedener die Unwahrheit eines Wissens, für welches der Gegenstand selbstständig oder an und für sich existirt, darzuthun gesucht, als Hegel, der schon in der Einleitung zur Phänomenologie, welche den ganzen Verlauf und das Resultat derselben vorausbestimmt, die Idealität des Gegenstandes, wornach er, wie der Begriff, nur „Moment des Bewußtseins sei, in das er falle", zu beweisen *) suchte und durch die Dialektik aller Stufen des weltlichen und religiösen Bewußtseins zu keinem andern Resultate kam, als zu „dem absoluten oder reinen Wissen **), welches den Gegenstand als sein Wesen begreife ***) und in diesem Sinne mit dem Sein identisch" sei.

Und wenn die Logik die Wissenschaft des absoluten Denkens sein soll, „dessen Begriff an sich das Sein ist" (Encykl. §. 84.), und dessen Resultat „die absolute Form als der sich selbst und

---

*) Daß dieser Beweis völlig mißlungen seie, hat Ref. anderwärts gezeigt.

**) Nach Hegel's eigener Erklärung I. Log. S. 40 der zweiten Ausgabe enthält die Logik „den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen oder Denken ist". Die erste Ausgabe drückt dieß in den Worten aus: „Aus der Phänomenologie wird vorausgesetzt, daß sich als dessen letzte Wahrheit das reine Wissen ergiebt. Die Logik ist das reine Wissen in seinem ganzen Umfange und seiner Ausbreitung". S. 6.

***) „Die Logik, als die Wissenschaft des reinen Denkens, hat zu ihrem Elemente die Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche absolutes Wissen ist und zu der der Geist als zu seiner absoluten Wissenschaft sich erhoben hat. Das Element dieser Wissenschaft ist die Einheit, in welcher das Sein reiner Begriff und nur der reine Begriff das wahrhafte Sein ist". S. 1 a. a. O.

Alles als Begriff wissende Begriff ist", III. Log. S. 394, wie könnte auf dem Standpunkt der Hegel'schen Logik noch von einem nur „erkennenden Denken" die Rede sein, welches sich auf die Gottheit als absolut selbständiges Subjekt und auf die Welt als relativ selbständige Objektivität bezieht, um das göttliche Urdenken und das dadurch producirte Sein nur selbstthätig zu reproduciren? — Sagt nicht Hegel in der Kritik des ontologischen Beweises in der Geschichte der Philosophie III. Log. S. 46. 169. „Unser Begriff vom absoluten Wesen ist, wenn er wirklich Begriff desselben ist, dieses Wesen selbst."

Er ist zu sehr von der Logik als absoluter Wissenschaft und von der logischen Methode, welche III. Log. S. 394 „der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive wie Objektive, zum Gegenstande habende Begriff" sei, überzeugt, als daß er zum objektiven Erkennen im Sinne des Verfassers übergehen könnte.

Vielmehr besteht ihm „die Ableitung des Reellen aus dem logischen Begriffe, wenn man anders hievon reden wolle, darin, daß der Begriff durch die in ihm selbst gegründete Dialektik die Realität aus sich erzeuge" III. Log. S. 24. Und da der absolute Begriff nicht absoluter werden kann, als er es als Resultat der Logik schon ist, so erhält er nach Hegel's ausdrücklicher Erklärung „nie einen andern Inhalt als sich selbst" *). Encykl. §. 164.: die Natur ist sein „Anderssein" **) der Geist nur sein „Fürsichsein" ***).

*) Daher sagt Hegel III. Log. S. 25. „Indem der Begriff in dem Momente des absoluten sich Bestimmens die unterschiedenen Bestimmungen hat, ist der Inhalt überhaupt nichts anderes, als solche Bestimmungen der absoluten Form, welche schon für sich selbst die Wahrheit" sei. Demnach erklärt er III. Log. S. 375 nur „die Methode für die wahre, in welcher sich das Subjekt mit dem Objekt als mit sich selbst zusammenschließe, so daß Subjekt, Methode und Objekt der Eine identische Begriff seien."

**) Encyklop. §. 347. „Die Natur ist die logische Idee in ihrem Anderssein."

***) ibid. §. 18. „Die Logik ist die Wissenschaft der Idee (des Begriffs) an und für sich. In der Natur wird nichts erkannt, als die Idee

Der subjektive Geist erfasse seinen Begriff dadurch, daß er alle Realität und Objektivität seines Bewußtseins tilge, durch welches idealistische oder vielmehr abstrahirende Verfahren er sich „zu der reinen absoluten Intelligenz läutert, welche als einfache Identität des Subjektiven und Objektiven weiß, daß, was gedacht wird, ist, und daß was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist"; daher Hegel consequenter Weise hinzufügt: §. 462. Encyklopädie:

„Es ist in Namen, daß wir denken" *), und doch ist „der Gedanke" nach §. 465. die Sache selbst. — Der objektive Geist habe seine wahrhafte Wirklichkeit im Staate, welcher Rechtsphilos. S. 260 als „göttlicher sich zur Organisation einer Welt entfaltender Wille" definirt wird, eine Apotheose des Staats, welche die Religion überflüssig macht. Daher behauptet Hegel, „dieselbe Idee, welche im Staate verwirklicht ist, werde in der Religion nur „gefühlt und vorgestellt." Als Selbstbewußtsein Gottes im Menschen sei „die Religion in letzter Beziehung nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst, sofern sie sich zu verendlichen habe, um durch diese Verendlichung Wissen ihrer selbst zu werden." Religionsphilos. S. 128. Die absolute Idee weiß sich also nicht nur selbst, sie verehrt sich sogar selbst, sofern die Religion ihre höchste Bestimmung ist! —

Daß der Vater, der Sohn und der Geist der Hegel'schen Religionsphilosophie nur Principien der Welt selbst seien, erhellt aus jeder Seite derselben, daher Hegel Gott, die ihm wesentlichen Eigenschaften entweder im theistischen Sinne abspricht **) oder sie ihm z. B. die Güte oder Gerechtigkeit in dem Sinne zuschreibt,

---

in ihrer Entäußerung, so wie im Geiste eben dieselbe als für sich seiend und an und für sich werdend."

*) Daher wird §. 463. "das mechanische Gedächtniß als der Uebergang zum Gedanken bezeichnet, der keine Bedeutung mehr habe."

**) Vergl. III. Bd. Gesch. der Philos. S. 416, wo Hegel Malebranches Untersuchungen über "die Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart Gottes und die moralische Weltordnung in die Kindertheologie mit der Bemerkung verweist: Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter."

in welchem sie Thätigkeitsweisen des im Zerstören schaffenden, im Schaffen zerstörenden Weltgeistes sind *), welchen er in der Phänomenologie als absoluten Geist faßt, und von welchem er in der Encyklopädie den erstern nur formell unterscheidet. Daher schließt er die Geschichte der Philosophie consequenterweise mit den Worten: „Es scheint jetzt dem Weltgeiste gelungen zu sein, alles gegenständliche Wissen sich abzuthun und endlich sich als absoluten göttlichen Geist zu erfassen und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es mit Ruhe dagegen in seiner Gewalt zu behalten."

Nach dieser authentischen Exposition des Hegel'schen Systems wird jeder Unbefangene gestehen, daß von der absoluten Selbständigkeit Gottes, dem der Verf. gegen Hegel's ausdrückliche Erklärung: daß „er sich im Menschen wisse", Encykl. §. 564. S. 576 ein „eigenes Selbstbewußtsein" S. 210 vindicirt, consequenterweise nicht die Rede sein kann und daß, wenn die Objektivität, als nicht die Schöpfung oder Offenbarung eines persönlichen Gottes, der Schauplatz und das Reich des seine Idee wissenden und verwirklichenden menschlichen Geistes ist, dieser selbst der Schöpfer der geistigen und — wenn die Natur nicht als absolutes Sein vorausgesetzt wird — der natürlichen Welt ist. Auf diesem Standpunkte läßt es sich begreifen, daß Hegel die Identität des Denkens und Seins, welche sich nur als Princip des Selbstbewußtseins erweisen läßt, als das Wesen und die Wahrheit des objektiven Wissens voraussetzen konnte. Denn ist die Objektivität nur die Objektivirung der allgemeinen Subjektivität oder des menschlichen Geistes, so ist sein Wissen mit dem Sein identisch und er begreift in allem gegenständlichen Erkennen nur eine durch ihn und für ihn existirende Objektivität.

---

*) In diesem Sinne sagt er I. Religionsphilos. S. 101. „Einerseits weiß ich mich als nichtig, andererseits als affirmativ, so daß das Unendliche mich gewähren läßt; man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wornach das Endliche manifestirt werden muß als Endliches" (Nichtiges).

Aber wie die Identität des Denkens und Seins selbst eine petitio principii ist, so kann Hegel so wenig, wie Fichte, dessen subjektiven Idealismus er zum logischen Idealismus der allgemeinen reinen Subjektivität, d. h. des Denkens (als „objektivirenden Thuns") *) umbildete, die Absolutheit des menschlichen Geistes beweisen, daher er, um doch den Schein eines absoluten produktiven Denkens zu retten, in seinen Begriffsbestimmungen eines Formalismus sich bedient, durch welchen in Wahrheit nichts erklärt wird. Um den Begriff zum absoluten Princip, zur alleinigen Realität und zur absoluten Wahrheit zu erheben, muß ihn der logische Idealismus personificiren, hypostasiren und apotheosiren; indem von einem Denken ohne denkendes Subjekt **), von *einem* sich Entschließen ohne wollendes Princip ***), von einem Erscheinen ohne ein Wesen, welches erscheint und einem sich als Absolutes Wissen, ohne ein Ursubjekt, welches sich als absoluten Geist erkennt, die Rede ist. Der Begriff denkt (in der Logik) sich selbst, entschließt sich selbst: sich zum äußerlichen Sein zu entlassen, erscheint als solches (als Natur), kommt zu seinem Fürsichsein, d. h. wird sich seiner (wieder) bewußt (als Geist) und hat endlich „sich als das Absolute, sowohl Objektive wie Subjektive, zum Gegenstand." Daher sind Hegel's Schüler im Versuche, *bestimmt zu* denken und wirklich zu begreifen, auf *entgegengesetzte Resultate* gekommen, haben aber so lange sich immer selbst widersprochen, als sie nicht über ihn hinaus und zum Begriff eines absoluten

---

*) I. Log. S. 31 u. 32 erklärt Hegel, „das unendliche absolute Denken, welches (vergl. S. 4) als objektivirendes Thun seinen Gegenstand bestimme oder producire", für das Princip der Logik.

**) „Das reine" oder wie Hegel I. Log. S. 59 sagt, „leere Denken ist in seiner vorausgesetzten Identität mit dem Sein Princip der Selbstbestimmung des Absoluten", deren Darstellung die Logik sei, so daß jede bestimmtere logische Kategorie eine concrete Definition des Absoluten ist."

***) Encykl. §. 244. „Die logische Idee entschließt sich das Moment ihrer Besonderheit, als ihren Wiederschein als Natur aus sich zu entlassen." III. Log. S. 25 wird „die logische Idee als Schöpferin" bezeichnet.

Subjekts, als persönlichen Gottes, einer relativ selbstständigen Welt, als seiner Objektivirung oder Schöpfung, und eines nicht absoluten, mit dem Sein identischen, produktiven Denkens, sondern eines mit dem göttlichen Urdenken und dem durch Gott gesetzten gegenständlichen Sein übereinstimmenden erkennenden Denkens fortgingen. Wenn nämlich auf dem pantheistischen Standpunkt, wornach Gott nur als selbstlose Einheit der Welt gefaßt wird, gefragt wird: ist die Natur absolut selbstständig und der Geist nur ihr Produkt? oder ist der Geist Schöpfer seiner Welt und der Natur, so kann diese Frage entweder realistisch-pantheistisch durch die erstere Annahme oder idealistisch-pantheistisch durch die letztere erklärt werden. Nach jener Erklärung kommt man, wie der Verf. vortrefflich zeigt, auf einen dem Begriff des an sich freien selbstbewußten Geistes widersprechenden Naturalismus, durch die letztere Erklärung, wornach das Absolute nur in den geistigen Individuen an und für sich existirt, zu der oben erwiesenen Apotheose der letztern' welche ihrem Begriffe als relativer Subjekte so entschieden widerspricht, daß dieser moderne Polytheismus Gemüth und Vernunft noch weniger befriedigt, als der alte Pantheismus.

Da nun dieselben, welche, wie z. B. Strauß, den Menschengeist die Natur schaffen lassen, die menschlichen Individuen, in denen jener als ebenso vielen Göttern existire, für Erzeugnisse der Erde erklären und sie als endliche vergängliche Individuen von den Naturwesen nicht wesentlich unterscheiden, so wird dieser allseitige Widerspruch nur durch die Idee eines persönlichen Gottes und freien Weltschöpfers überwunden, welcher die Natur, in der er die Idee des Lebens nach ihren allgemeinen Momenten und besondern Stufen verwirklicht, zur Voraussetzung und zum Schauplatz einer Welt von relativen Subjekten bestimmt, von welchen jedes die Idee des Geistes als Ebenbild Gottes oder als freies selbstbewußtes Ganzes zu erkennen und zu realisiren befähigt und bestimmt oder berufen ist.

So entschieden nun der Verf. die Idee der göttlichen Persönlichkeit oder des absoluten Subjekts und der gottähnlichen unsterblichen menschlichen Persönlichkeit in der gegenwärtigen Schrift und

in dem erwähnten anderen kritischen Versuch begründet hat, so ist er doch noch nicht zu derjenigen bestimmten Begriffsentwicklung fortgeschritten, wodurch ihm seine Differenz von Hegel so vollkommen einleuchten würde, daß er die Terminologie noch bestimmter änderte, als er es bereits versucht hat und dadurch jeden Widerspruch, in den er durch die noch immer zu große Abhängigkeit von Hegel's Denkweise geräth, aufheben würde. Nicht als ob Referent das wissenschaftliche Verdienst der Hegel'schen Methode, soweit sie sich objektiv bewährt, läugnete, vielmehr hat er selbst den Versuch gemacht: die Hegel'sche Philosophie, als idealistischen Pantheismus, durch ihre innere, d. h. in ihr selbst begründete Fortbildung zum theistischen System umzugestalten. — Aber der Verfasser scheint sich dieser Fortbildung noch zu wenig bewußt zu sein, um sie zu einem neuen, in allen Bestimmungen mit sich übereinstimmenden Ganzen zu gestalten *).

Dieß zeigt sich schon in seiner Fassung des Princips selbst!

Denn wenn er gleich das menschliche Denken als ein „nachkommendes" von dem ursprünglichen göttlichen Denken unterscheidet, so läßt er doch dieses mit jenem „coincidiren," da doch, unerachtet der Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, jener sein wahres Wissen des göttlichen Geistes nur *als ein* Uebereinstimmen desselben mit Gott und seinem absoluten Wissen bezeichnen kann, wenn er sich seines Unterschiedes von Gott bewußt ist. Hielte er nämlich nach Hegel Gott nur für die allgemeine Subjektivität der Welt, so würde er mit Recht die Identität des wahren menschlichen Denkens mit dem göttlichen behaupten, da er aber das absolute göttliche Selbstbewußtsein von dem relativen menschlichen unterscheidet, so kann nur von einem Uebereinstimmen des menschlichen Denkens mit dem göttlichen Urdenken die Rede sein.

---

*) Und doch wird er selbst eingestehen, daß die Ideen der absoluten göttlichen und der wahrhaften, ewigen menschlichen Persönlichkeit nicht accidenzielle Bestimmungen, sondern das Ganze der Philosophie systematisirende Einheitspunkte sind.

Nicht weniger befangen zeigt sich der Verf. in der Fassung von Hegel's Principe der Negativität, welches er mit diesem als Grundgesetz alles Denkens und Seins betrachtet, es aber nicht als Grund des Widerspruchs — und die bestimmte Negation ist unstreitig: Opposition oder Reaction und zuletzt Aufhebung — sondern als Grund der „Selbstsetzung" S. 159 und mithin als Princip der Positivität faßt, eine Identification oder Verwechslung einer Begriffsbestimmung mit der direkt entgegengesetzten, welche Niemand für dialektisch halten wird, der nicht in derselben Verwirrung befangen ist. Wenn der Verf. das Princip der Selbstunterscheidung oder der Besonderung, das Ref. nach Leibnitz *) das Princip der Individuation oder Specifikation nennt, welches allerdings allgemeines Gesetz des Lebens und Denkens ist, als Negativität bezeichnet, so könnte diese Differenz als bloßer Unterschied des Wortes leicht übersehen werden, wenn nur das Wort nicht als philosophischer terminus wesentlicher Ausdruck des Begriffs wäre, der sich nur auf Kosten der Wahrheit mit einem andern entgegengesetzten verwechseln läßt. Denn ist das bestimmte Negiren ein Verneinen oder Aufheben (in keinem Sinne als Aufbewahren, sondern als das Gegentheil davon), so ist das negative Denken oder Thun ein Opponiren, Reagiren und Destruiren, so daß die Negativität als Princip des Widerspruchs, nicht aber des die Einheit realisirenden immanenten Unterschiedes oder harmonischen Gegensatzes zu denken ist. Indem nun der Verf. die Negativität auf keine Weise als de= oder disharmonirendes Princip faßt, sondern es vielmehr für den Puls des in sich harmonischen Lebens selbst hält, weicht er nicht nur vom Sinne des Wortes, sondern von Hegel selbst ab, auf dessen nähere Erörterungen er nirgends eingeht.

*) Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction, sagt Leibnitz in den nouv. ess. p. 188. Daher sein Satz: omne individuum tota sua entitate individuatur, welcher innern Selbstunterscheidung oder Selbstbestimmung das von ihm gleichfalls als wesentliches Gesetz erkannte Princip der Specifikation entspricht. —

Hegel erklärt den Widerspruch selbst II. Log. S. 78 „für das Negative in seiner wesenhaften Bedeutung oder für das Princip aller Selbstbewegung" und mithin wörtlich und ausdrücklich für dasselbe, wofür er III. Log. S. 388 „die Negativität" erklärt, zum schlagenden Beweis, daß er sie nicht, wie der Verf., für den Grund der immanenten wesentlichen Selbstunterscheidung, sondern der Selbstentzweiung hält, deren Bethätigung eben der Widerspruch ist. In diesem Sinne behauptet er II. Log. S. 81 „die Mannigfaltigen werden, erst auf die Spitze des Widerspruchs getrieben, regsam und lebendig gegen einander und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist." Sonach faßt er den Widerspruch als physische Disharmonie oder als äußern und innern Kampf des natürlichen Lebens. Als dasselbe wesentliche Gesetz des geistigen Lebens bestimmt er ihn in den Worten S. 74. „Alle Naturen treten aus ihrer Unschuld, aus ihrer gleichgültigen Identität mit sich heraus, beziehen sich auf Anderes und richten sich dadurch" (ist schon die Beziehung zu anderen als solche oder überhaupt Widerspruch?) „zu Grunde oder gehen im positiven Sinn in ihren Grund zurück." Von dem Staate erklärt er ganz nach dem Princip der wesentlichen Negation oder des nothwendigen Widerspruchs Rechtsphilosophie S. 419: „Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hatte die Absicht ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum und der Individualität ist die Negation (hier der Krieg) wesentlich." Daher behauptet er II. Log. S. 73 sogar von der Tugend, sie sei „nicht nur in Vergleichung mit dem Laster oder in Beziehung auf das Böse, sondern an ihr selbst Entgegensetzung und Bekämpfung, sie sei absolute Negativität." Ja selbst die Gottheit ist nach ihm über das Princip der Negativität und das Gesetz des Widerspruches nicht erhoben, indem er eben da, wo er das Absolute als Subjekt definirt, es in der That aber nur als allgemeine Subjektivität des Weltgeistes faßt *), ausdrücklich erklärt: „das Leben

*) Daß nicht Hegel, sondern Leibnitz, den substanziellen Standpunkt Spi-

Gottes und das göttliche Erkennen mag wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden, diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Freiheit herab, wenn es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins zur Trennung und Entzweiung kommt und der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt." (Phänomenologie S. 15.)

Nach dieser Aeußerung wird jeder Unbefangene sich leicht überzeugen, daß Hegel das Absolute nicht im Sinne des Verfassers als selbstbewußtes, in der ewigen Einheit mit sich wirkliches Ursubjekt erfaßt, sondern daß Strauß Recht hat, wenn er jene Erklärung mit den Worten commentirt: „diese Arbeit aber, welche andere könnte es sein, als die der (Naturbildung und) Weltgeschichte, welche der Weltgeist über sich nahm, weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte?" Dogmatik S. 513. I. Bd. Es ist, fährt Hegel S. 16 fort, „von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist, und hierin besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder sich selbst Werden zu sein."

Es folgt aus dem Begriffe der Sache, daß das positive Princip sich zu dem Zwecke auf das ihm widersprechende negative Princip bezieht, um durch Negation der Negation sich in seiner, das natürliche und geistige Leben organisirenden und harmonisirenden Thätigkeit zu bewähren. Aber aus dieser Beziehung des erstern zum letztern folgt nicht, was Hegel daraus folgert, daß das positive Princip als Tugend „an sich selbst Entgegensetzung und Bekämpfung oder absolute Negativität" sei. Wäre sie dieses, so würde sie sich vom bösen Willen nicht unterscheiden, dessen eigenthümliches charakterisirendes Princip die absolute Negativität und dessen Zweck die Negation ist. Daher existirt dieser (der böse Wille) nicht als an und für sich seiendes Princip, sondern er setzt und behauptet sich nur im Widerspruche oder in der negativen Beziehung zu der wesentlichen Einheit des guten Willens, die er

noza's wahrhaft überwunden habe, hat Ref. in der Vorrede zu seiner „Idee der Gottheit" zu beweisen gesucht.

bekämpft, und deßhalb „beruht das Böse nicht auf sich gegen das Gute oder es ist nicht positive Negativität", wofür es Hegel erklärt, indem er eine contradictio in adjecto behauptet. Versteht er unter positiver Negativität die Thätigkeit des durch das Negiren des Negativen sich positiv manifestirenden und bewährenden Willens, so gilt das, was er vom bösen behauptet, vom guten Willen. Daher „kehrt er", wie er selbst S. 73 gesteht, durch die Behauptung S. 74, „das Negative hat auch ohne seine Beziehung auf das Positive ein eigenes Bestehen, so ist es aber selbst das, was das Positive sein sollte", die Begriffe „um". Aber diese Umkehrung direkt entgegengesetzter Begriffe, welche Hegel für wesentlich erklärt, erzeugt eine Verwirrung, die nur von denen, welche darin befangen sind, für spekulative Dialektik gehalten wird.

Wenn nun gleich nicht geläugnet werden kann, daß das sich zeitlich entwickelnde natürliche Leben nur durch den siegreichen Kampf mit negativen Mächten sich behauptet und daß selbst der sich zeitlich entwickelnde menschliche Geist nur durch die Negation des negativen Princips oder Moments seine Freiheit realisirt und bewährt *), so hätte doch seine Selbstentscheidung keinen Zweck und kein Resultat, wenn er mit einem perennirenden Sollen behaftet wäre und mithin den Widerspruch, der sich immer neu erzeugte, nie wahrhaft überwände. Vielmehr ist das ewige Leben des seine Idee erkennenden und realisirenden Geistes, als Vollendung und Wahrheit seiner Existenz, die allseitige durch keinen Widerspruch gestörte Harmonie seines Willens und Wissens, eine geistige Harmonie, deren Gleichniß die physische Harmonie des gesunden, durch keinen Widerspruch gestörten und in keinem Kampfe begriffenen Lebens ist, das sich in der Totalität seiner Organe und in der Einheit mit sich bethätigt.

---

*) Daher die innere und äußere Versuchung als Freiheitsprobe des Willens zu betrachten ist, welcher seine Freiheit um so vollkommener bewährt, je weniger er in sie willigt und je entschiedener er sie mithin überwindet, ohne sie zum wirklichen Bösen: zur Sünde zu verwirklichen.

Wenn nun schon der menschliche relative Geist nur dadurch die seiner Idee entsprechende Existenz erreicht, daß er widerspruchsfrei sich in der Einheit und Wahrheit seines ewigen Lebens bethätigt, so ist leicht einzusehen, daß der göttliche Geist, der sich in der absoluten Einheit seiner Bestimmungen ewig begründet oder setzt, liebt und erkennt, sich in sich unterscheidet, ohne sich mit sich zu entzweien, und sich mit sich selbst vermittelt, ohne daß er einen Widerspruch: ein negatives Moment in sich zu negiren hätte. Nimmt man das letztere an, so muß man die Harmonie seines Lebens durch die Negation einer möglichen Disharmonie, die Liebe und Idealität seines Willens durch die Ueberwindung der Möglichkeit, daß er hassen oder Böses wirken könne, und endlich die Wahrheit seines Wissens durch die Aufhebung des möglichen Irrthums sich vermittelt denken, Denkweisen, durch deren Kritik sich Jeder per contrarium von der Unstatthaftigkeit: das Princip der Negation oder des Widerspruchs auf Gott überzutragen, überzeugen kann.

Die absolute Negativität ist endlich das Princip, wornach Gott als der im Zerstören schaffende und im Schaffen zerstörende Weltgeist vorgestellt wird und die einzelnen Subjekte werden auf diesem Standpunkte wesentlich aus dem Grunde nach der erwähnten Aeußerung Hegel's Religionsphilos. I. S. 101 ebensosehr als „nichtig" oder vergänglich, wie als „affirmativ" vorgestellt, weil die Negativität als ihr immanentes Princip vorausgesetzt wird, wornach sich alle Individuen ebensosehr selbst verzehren und negirt werden, wie sich setzen oder verwirklichen und mithin an dem innern und äußern Widerspruch zu Grunde gehen. (Man vergl. den ersten Abschnitt der Phänomenologie, wo die Individualität selbst als Ich als unwesentliches, verschwindendes Moment vorgestellt wird, und den Schluß derselben, wo der durch Negation des Endlichen und selbst der einzelnen Geister sich setzende Weltgeist als absoluter Geist gepriesen wird!)

Hatte Hegel den Anfang der Logik als leeres Sein und das Princip des geistigen Lebens als ebenso leere Freiheit *) voraus-

*) In der Rechtsphilos. §. 5. erklärt Hegel die „absolute Abstraktheit

gesetzt, so glaubte er das erstere nur durch seine abstrakte Negation: das Nichts, zum Werden übergehen lassen zu können *), und das letztere nur durch die im Widerspruch oder im Zerstören sich bethätigende Negativität in Aktivität versetzen zu können; allein es ist leicht einzusehen, daß das Princip des Werdens: das Sein können, das Princip des geistigen Lebens aber: der an sich bestimmungsfähige Wille ist, indem jenes durch das Werden zum Dasein übergeht, dieser durch seine wesentliche, seiner Idee entsprechende Selbstbestimmung nicht negativ oder zerstörend wirkt, sondern das geistige Leben individualisirt oder verwirklicht. Wird jedoch „die Entzweiung", welche die Einheit des Lebens durch den Widerspruch negirt, als „Realisation", „die Einigkeit aber als Versinken aus dem Fürsichsein in die Ununterscheidbarkeit oder Nichtrealität" **) „und mithin als todte Identität", nicht aber als durch entsprechende Gegensätze vermittelte Einheit oder Harmonie betrachtet, so ist allerdings die Negativität und der Widerspruch wesentliches Princip und Gesetz alles Lebens. Allein diese Be-

---

und Negativität", die er selbst als "Freiheit der Leere" bezeichnet, welche "nur im Negiren oder Zerstören zum Selbstbewußtsein komme", für die unmittelbare ursprüngliche Selbstbestimmung oder Erweisung des Willens, da es doch aus dem Begriffe der Sache folgt, daß dieser der Einheit widersprechende und sie negirende Unwille nur durch die äußerste Selbstverkehrung sich entzünden kann.

*) Dieser Uebergang des Seins in das Nichts, wäre jedoch, wenn er anders nach der Hegel'schen Definition des erstern, wornach es ebenso unbestimmt und leer sei, wie das letztere und mithin davon nicht zu unterscheiden sei, als möglich begriffen werden könnte, als das Gegentheil des Werdens: ein Entwerden oder Vergehen, da jenes (das Werden) als Entstehen der Uebergang vom Nichtsein oder, da nichts wirklich wird, was an sich nicht möglich ist, positiv vom Seinkönnen zum gewordenen, bestimmten Sein oder zum Dasein ist.

**) In der Geschichte der Philosophie sagt Hegel in der Erklärung von Heraklits Lehre, dem er den vollständigsten Beifall zollt: "bei Feindschaft zwischen Menschen setzt Einer sich als selbstständig gegen den andern — Entzweiung, das Realisiren überhaupt, Einigkeit und Friede ist aber Versinken aus dem Fürsichsein in die Ununterscheidbarkeit oder Nichtrealität" S. 241.

stimmungen widersprechen dem Begriffe der Sache so entschieden, daß sich der Verf., der ausdrücklich nur seine Fassung der Hegel'schen Philosophie zu vertheidigen behauptet, zu dieser Ansicht so wenig bekennen wird, wie der Referent. Ist der Verf. eifrig bemüht, Hegel's Principien in dem Sinne zu fassen, in welchem sie dem religiösen und spekulativen Bewußtsein entsprechen, so faßt er dagegen Schelling's philosophia prima und secunda in einer ihr ebenso ungünstigen, wie unwahren Bedeutung. Wenn er die erstere (die philosophia prima) nur als Naturphilosophie nimmt, so widerspricht diese Fassung schon Schelling's Principe, welches er schon in der Zeitschrift für spekulative Physik II. Bd. II. Heft gleich auf der ersten Seite als „absolute Vernunft" bestimmt, welche „an sich als die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven" zu denken sei, ein Princip, welchem Hegel's Princip: das absolute Wissen oder Denken, das dieser a. a. O. gleichfalls als Einheit des Subjektiven und Objektiven bezeichnet, verwandter ist, als der Verf. wohl meint. Und wenn er das Sein als Anfang von Schelling's philosophia secunda bezeichnet, so sollte er sich vorerst darüber orientiren, ob es nicht bloßer Ausgangspunkt ist, und ob Schelling das Absolute als solches nicht jedenfalls als selbstbewußte Einheit des Seins und Seinkönnens erfaßt? und zweitens sollte er sich fragen, ob nicht Hegel das reine Sein als Anfang der absoluten Wissenschaft bestimmte, und ob dieser es wirklich als den subjektiven Anfang faßte, wofür er (der Verf.) es erklärt. Eine unparteiliche, wissenschaftliche Auffassung und Kritik beider Systeme, von denen das eine in seiner neuern Gestalt durch den Druck noch nicht veröffentlicht ist, würde jedenfalls auf andere Resultate führen, als diejenigen sind, auf die der Verf. kommt.

Unerachtet seiner Parteilichkeit für Hegel's Philosophie, als deren Hauptgrund wir seine Pietät gegen den verewigten Lehrer betrachten, erklärt er sich jedoch mit gerechtem Unwillen gegen die Negativität und Frivolität der neu Hegel'schen linken Partei, die, je entschiedener sie das Princip unbedingter Freiheit oder Willkühr für ihre destruktive Tendenz in Anspruch nimmt, desto intoleranter und verfolgungssüchtiger sich gegen alle anders Denkenden beweist.

Ist diese Partei hauptsächlich bemüht, die negativen Resultate der Hegel'schen Philosophie als unbestreitbare Ergebnisse der absoluten Wissenschaft zu popularisiren und zu verbreiten, so hat dagegen der verehrte Verf. seinen Beruf, Hegel's Princip und Methode zur objektiven, der Idee der Philosophie und der Wirklichkeit entsprechenden Wissenschaft fortzubilden und neu zu gestalten — und jede wahre Fortbildung realisirt sich in einer neuen Gestaltung — durch die große Gründlichkeit, womit er die wissenschaftliche Entwicklung des Hegel'schen Systemes durch die Phänomenologie in seiner Propädeutik denkend reproducirte, auf's entschiedenste bewiesen, und wir wünschen und hoffen daher, daß seine tiefgedachte, gehaltvolle Schrift die entsprechende Wirkung auf die wahrheitsliebenden Zeitgenossen äußern möge! —

Zusatz

zu dem Aufsatze über das negativ Absolute S. 278. 79.

Diese längst geschriebene und schon abgedruckte Aeußerung über den verewigten Krause kann auch als vorgreifende Antwort dienen auf die höchst unerwarteten Ausfälle des Herrn H. K. von Leonhardi („Krause's Lebenlehre und Philosophie der Geschichte", herausgegeben von H. K. von Leonhardi, Göttingen 1843. Vorrede S. LI—LIII) gegen Herrn Professor Chalybäus und mich. Derselbe findet Nichts gerathener, als unsere — Moralität anzugreifen, weil wir in unsern Werken über die Geschichte der neuern Philosophie es unterlassen haben, das Krause'sche System aufzuführen, indem nämlich — so beurtheilt er unser Motiv — der Glanz dieser Philosophie unsere eigenen Ansichten überstrahlt haben würde! Ich selbst nun hätte dieß in der That an's Abenteuerliche streifende Benehmen um so leichter übersehen können, als ich das gerade Gegentheil dessen gethan habe, was nöthig gewesen wäre, um das Krause'sche System in Mißcredit zu bringen. Unterdeß erhielt ich von Herrn Professor Chalybäus aus Kiel vom 14ten Juni nachstehende Erklärung, mit dem Wunsche, sie durch das Organ dieser Zeitschrift bekannt zu machen:

„Was mich anbelangt, so hat Herr von Leonhardi im heili„gen Eifer für seinen Schutzpatron sich zu Aeußerungen hin„reißen lassen, die nach meinen Begriffen von Ethik Unsittlich„keiten sind; er entblödet sich, meine Ehrlichkeit und Wahrheit„treue öffentlich anzutasten, in einem Falle, wo es ihm an allen „faktischen Unterlagen fehlt, über ein System zu urtheilen, was „noch nicht erschienen und über Worte zu richten, die noch nicht „gesprochen sind, wie ein Inquisitor. Um nun nicht in eine „gleiche Verkehrtheit einzugehen, und eine Vertheidigung pro „futuro zu schreiben, kann ich für jetzt die Seelsorge dieses

„Herrn für mein Gewissen nur mit der Versicherung beschwich-
„tigen, daß ich mit Krause weder im Princip, noch in der
„Methode, noch im Resultate einverstanden bin, indem ich
„meinestheils zum Principe nicht die Idee des Schönen, zur
„Methode keine solche habe, die sich ihrer eigenen, sich selbst
„vereitelnden Dialektik völlig unbewußt ist, und endlich zum
„Zwecke Nichts, was den allgemeinen „„Menschheitsbund““, zu
„dessen Stiftung Krause „„im Jahre 1803 nach Christus selbst
„„berufen ward““, im Entferntesten ähnlich sähe; auch können
„dergleichen Proben von Humanität, wie die vorliegende aus
„der Feder eines seiner begeistertsten Anhänger, mich schwerlich
„bewegen, diesem Bunde näher zu treten.

Chalybäus.“

Diesen bündigen und erschöpfenden Worten meines Freundes wüßte ich auch für mich Nichts hinzuzusetzen, als etwa die Versicherung an Herrn von Leonhardi, daß mir das reine und edle Bild, welches der sittliche Charakter und die wissenschaftliche Gesinnung Krause's in mir zurückgelassen haben, stets unvermischt bleiben soll von den Eindrücken, die ungeschickte und übertreibende Anpreiser desselben auch gegen ihn zu erregen fähig wären.

Der Herausgeber.

Druckfehler.

S. 249. Z. 3. von Oben statt ποιηπεὸν l. ποιητικόν.